

شريف هزاع شريف

نقد / تصوّف

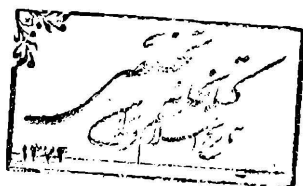
النص - الخطاب - التفكيك



نقد / تصوّف

النص - الخطاب - التفكيك

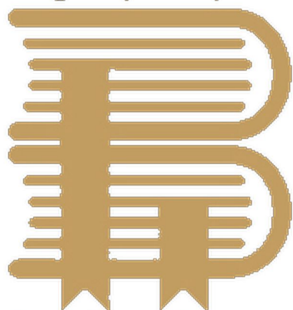
شريف هزاع شريف



نقد / تصوف

النص - الخطاب - التفكيك

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يديل < mktba.net



Arab Diffusion Company

نقد / تصوّف

النص - الخطاب - التفكيك

شريف هزاع شريف



ص.ب، 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com

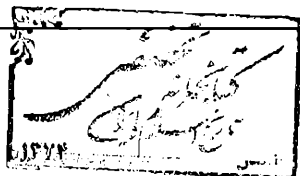
www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف، 9611-659148 فاكس، 9611-659150

ISBN 978-614-404-030-X

الطبعة الأولى 2008



الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء	11
منظومة النص الصوفي	13
تمهيد للدخول	19
قضية الشرطة المائلة (/) ؟	21
النص/التصوف	29
التصوف/النص	34
هرمسية التصوف الاسلامي	37
التعاليم الغنوصية	40
مقدمة لفهم النص الصوفي	47
المعنى والتأويل في الخطاب الصوفي عند الحلاج	
المعنى والتأويل في الخطاب الصوفي عند الحلاج	57
استراتيجية حياة الحلاج	62
استراتيجية الطواسين	66
استراتيجية اللغة الصوفية	72

78	استراتيجية المعنى والتأويل
84	إشكال الحلول والاتحاد الانا/الانت
87	المصادر

إكسير التصوف وفلسفة التحول

91	كيمياء السعادة عند الغزالي وابن عربي
111	من العرض إلى الجوهر
118	من الاستقصات إلى الجسد الروحي
122	استقصات التصوف
125	الاستقصات الصوفية
126	كيمياء الذكر
129	كيمياء الاسم الأعظم
134	الأنفس السبعة
141	المصادر
145	التصوف والجنوسة
145	ملاحظات مهمة
148	المرأة المرشد الكامل
150	نساء وجنوسة
157	وقت للجنوسة

قتيل الإشراق تحت أجنحة جبرائيل

168	مقدمة للقتل
-----	-------------------

168 مقدمة للفهم
168 مقدمة بقلمه
169 مقدمة من كاتب مجهول
171 قتيل الاشراف تحت أجنحة جبرائيل
180 فيلسوف النور والاشراق
186 العقل/التصوف
191 التجربة الاشراقية
197 هل سمع السهروردي أصوات اجنحة جبرائيل؟
202 تأملات في الهياكل السبعة
209 تفكيك التصوف
209 صناعة اللوغوس الصوفي
217 التصوف/الكلمة والنص
222 التصوف/المصطلح
225 المصطلح الصوفي بين المركزية والتمركز
230 فضاء الفناء في تعاريف المتصوفة
241 أخيراً من الكينونة إلى الكونية

لم أشرب من خمرة الصوفية وأنا أكتب، بل صنعتها
وسقيتها لنصوصي، ولم أملك أي اعتبار مسبق لما
سيقترفه قلبي من زلات أو هفوات قد لا يرضى عنها
أصحاب التجربة الصوفية الرفيعة، ولكنني لم أرض
غرور من يتعالى عن تجربتي أنا، لأنني عشت كينونتي
سابقاً، واليوم أعيش كونيتي، ومنها كتبت ما أعرف،
وأشعر، وما رأيته بوضوح، من بعيد ومن قريب..!

الإهداء

- أحبه أكثر من روحي لأنه في لحظة ما جعلني أتأمل وأفهم كم يحب الله الإنسان فيهبه الأولاد...
- عبد الله يشدني إلى عوالم أخرى لا أعرف ما هي؟...
- يقول لي: لا تذهب إلى الله وحدك، خذني معك.
- يسألني عنه كثيراً، وكأنه ربه وحده فقط، أربعة أعوام إلا أنه في أعلى درجات القرب الآن، أتمنى أن يأخذني هو إلى الله...
- بكل براءة مزق خرائط معرفتي بالله مزق علم الكلام والفلسفة والاستدلال والبرهان، وأشار إلى السماء وقال إنه هناك ينظر إلينا...
- إليك يا بني أقدم هذه الأوراق...

منظومة النص الصوفي

أ.د. محمد سالم سعد الله

نشأ النص الصوفي في مرحلة تاريخية تصارعت فيها الأفكار وتنوّعت الاتجاهات، وقد شكّل منظومته التي عُرف بها بعدما تنوّعت الآراء الموافقة له أو المخالفة، وبقي تحديد غير متعد الظاهر منه لأنّ التصوف محفوف بجملّة أسرار لا يمكن الكشف عنها، فالحقيقة المطلقة تعدّ سرّاً، وعلى قدر الأسرار تتوقف المعاني والأقوال، وقد ارتبط ذلك بطرق الاستبطان والمعرفة الحدسية، ولذا فإن لمنظومة النص الصوفي لغة إشارية اصطلاحية طلسمية خاصة، يحرص المتصوفة عليها، ويتخرجون من وقوعها بيد غيرهم لأنّ ذلك سيؤدي إلى عدم فهمها، وقد ركن النص الصوفي إلى مصطلحات معينة كانت ميدان فلسفته الروحية ومنبع لغته الإشارية، ومن تلك المصطلحات (وحدة الوجود، والفناء، والسكر، والشطح، والتوحيد، ... إلخ).

نحن أمام محاولة علمية تحدث مخاطر الدخول إلى ميدان منظومة النص الصوفي، وأسندت لنفسها مهمة بيان أو تأويل ما خفي من دلالات حملتها نصوص المتصوفة عبر قرون معرفية خلت، تنوّعت بين توجهات شتى في طرائق التصوف، وكيفيات الكتابة، وسلوكيات التكوين اللغوي الخاص بكل متصوف.

إن الحديث عن فهم نص مليء بالأسرار، ومخبوء فيه كل ما يتعلق بفهم الأغيار، هو حديث تحقّه - مغامرة، ومحاولة لا ينقصها الجرأة في حال من الأحوال، فللنص الصوفي مزية التنقل عبر اللغة وتجاوزها، والأخذ بزمام التحول بين المدلولات حسب حوامل المتلقي ومقدرته المعرفية، لذا يتوجب التنويه إن النص الصوفي اكتسب سمة الترحل عبر العصور دون فقدٍ للمعاني، أو توضيح للدلالة، أو بيان لحقيقة، ففهمه يتعدى حضور الزمان والمكان، وتحليله يكتسب استحضار الماضي المسبب لولادة النص، واستخدام الحاضر في تأويل النص، واستشراف المستقبل لرسم منزلة النص.

اكتسبت منظومة النص الصوفي خصائص عدة يتضح أهمها في جعل النص الصوفي رهيناً بمتلقيه، لأن هندسة بناء أنظمة النص اللغوية جاءت بشكل تركيبى مكثف، تحمل شفرات متعددة متباينة، وقد أوضح لنا المؤلف هنا أن النص مشروع لتكوين لغوي ذي بناء مغاير للنصوص الأخرى، وقد منحه ذلك سمة اللعب المستمر بالدلالات، لذا دخل النقد والتأويل إلى النص الصوفي بوصفهما مسارين يحاكيان هذا النص ويتفاعلان معه، انطلاقاً من كون التجربة المعرفية للتصوف مليئة بالرؤى، ولا يمكن للغة من حمل تلك المعاني وتقديمها، لأنه كما قيل (إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة).

ويؤكد المؤلف في معرض حديثه عن كيفية إدراك مفاهيم النص الصوفي أن هذا الأخير يقع تحت تأثير المنظومة الدينية بشكل مطرد، لكنه يقع في الوقت نفسه تحت تأثير الثوابت والمتغيرات: ثوابت الشريعة، ومتغيرات اللغة ومستوياتها، وقد استثمر النص الصوفي النقطة الثانية كي يصبغ دلالاته بخصوصية معينة، وقد أطلق المؤلف عليها: (كيمياء الكلمة)، المتسمة بالتحول الدلالي بين متلق وآخر، وهنا تكمن حيوية النص الصوفي وخلوده.

ومع وجود سمة التحول الدلالي بين مستويات التلقي تبقى منظومة النص الصوفي غير خاضعة للعلن، فهي مكنونة بالأسرار، ولغتها لا تنتمي إلى عصرنا كما يبين المؤلف من خلال مقارنته التحليلية لنص الحلاج في (الطواسين) إذ وجد فيه رمزاً مركباً موغلاً في التناول المعرفي العرفاني العصي عن التفسير، لكنه حدّد مرتكزات لفهم هذا النص من خلال ثنائية: (الرفض والتمرد)، وثنائية: (الحلول والاتحاد) ويعترف المؤلف أن التأويل عاجز عن بيان كثير من مفردات ورسومات الطواسين التي سطرها الحلاج وأراد منها معرفة الحقيقة التي لم تظهر أبداً.

وفي محاولة مشابهة يتناول المؤلف السهروردي المتصوف الذي لجأ إلى الفلسفة لتقديم نصّه الصوفي، ومارس نهج الإشراق الباعث للقوى السلوكية والمنظم لها، بغية الوصول إلى المعارف الكبرى، والأخذ بزمام الحقيقة المطلقة، وقد صرّح المؤلف أن منظومة نص السهروردي هي مجموعة من الأسرار التي تتناول نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية ورياضاتها، مع مجموعة من التصورات حول المنهج الفكري الذي اتبعه في تقديم المثل، بوصفها مقصد الإنسان وهدفه وغايته العظمى.

وكان الأولى أن يتمّ الحديث عن الحلاج والسهروردي في إطار من الموازنة العلمية المعرفية حتى يتسنى للمتلقي عقد الروابط الفكرية بين علمين من أعلام التصوف تعرضاً للسياق الإجرائي نفسه تقريباً.

ويمكننا القول إنّ علاقة الحلاج أو السهروردي مع كل من (المتلقي والنص)، كانت تتمثل بغياب المتلقي السطحي والنمذجي، لأنّ نصوص الحلاج لم تفهم ولم تؤل على الوجه الذي أراده الحلاج أن تفهم من خلاله، وقد تأتّى ذلك من خلال عطب الواجهة الإرسالية ما بين المرسل والمرسل إليه

مما أدى إلى عطب اشتغال الرسالة ومن ثم إساءة فهم الحلاج وعدم الوصول إلى مكنون المعرفة والغرض المقصود.

ونعد كل من كتب عن الحلاج والسهروردي مدافعاً أو مؤولاً أو مناصراً قد استولت عليهم العاطفة التي أشفقت على الحلاج وما قد تعرض له من تفاصيل معروفة، لأنّ النظرة الموضوعية تبيّن أنّ للحلاج وأمثاله دوراً مهماً في تصدع الجدار الداخلي للأمة الإسلامية، بسبب الفتنة التي حدثت بين الموافقين والمخالفين.

ويتناول المؤلف بجرأة كبيرة علمين من أعلام التصوف الإسلامي، وحجتين من حجج المتصوفة هما (الغزالي، وابن عربي) ومع أن التباين قد أحاط بطرائق كل منهما في انتهاج رسم منظومة نصه الصوفي، إلا أن سمة (التحول) قد جمعت بين مقصديهما، فالغزالي توجه بنصه إلى سمة التحول القاضية بنقل الإنسان من حالته الأدنى إلى الأعلى عن طريق التصوف، بمعنى نقله من حالته الأرضية المليئة بالمعاصي والبعد عن الإله، إلى التقرب من الله تعالى وكسب رضوانه، بمعنى آخر تحويل عناصر النفوس الإنسانية - كما اصطلاح عليها المؤلف - نحو الأفضل بالطاعة وتحقيق سمة العبودية، أما ابن عربي فقد اتجه بتحولاته إلى التجريد وإبداع طريق اللامباشرة في تحقيق التقريب بين العالم الأرضي والسمائي، حتى يمكن وصف قارئ ابن عربي بالقارئ غير المعجمي، لأن النص الصوفي عند ابن عربي قد فُجّر اللغة وتجاوز الدلالات المعجمية التي لا تزود مرديها بالدلالة المناسبة لاكتساب المعنى المراد.

ويفرد المؤلف فصلاً عن الدور الأنثوي في إبداع النص الصوفي، ويقدم لنا نماذج مهمة لذلك كان لها أثر بالغ في تحديد وتطوير منظومة النص الصوفي، فضلاً عن أن هذا الجهد يُعدّ محاولة تأصيلية في تقديم الدور

الأثوي في ميدان التصوف العربي الإسلامي، لا سيما بعدما برز الوجه الذكوري للنص الصوفي، وطفى عليه.

ولم يتوان المؤلف أن يضع بصمات تحليله الجريء، وخصوصيته النقدية على كل صفحة من صفحات كتابه هذا، ويتجلى ذلك واضحاً من خلال مقارنة نقدية لا تخلو من الاقتحام العلمي لميدانين معرفيين مليئين بالمحاذير والمطبات، وهما: (النص الصوفي، والنص التفكيكي)، إذ عقد المؤلف رؤية مقارنة بين مسار توجه كلا النصين، من خلال معالجة (اللوغوس).

وجدير ذكره أن تناول (اللوغوس) في التفكيك هو مشكلة معرفية تنطلق أساساً من عدم تحديد علمي واضح ودقيق، لأن منهج التفكيك يقتضي ترك كل شيء مفتوح بلا دلالة، وتأجيل كل شيء في إطار دوامة من المعاني اصطُِّلح عليها (نظرية اللعب).

وبين المؤلف أن النص الصوفي ملائم تماماً للدرس التفكيكي، لأنه يزخر بالدلالات والعلامات، وأن المؤول يسعى وبشكل كبير لبيان وكشف مركزية النص الصوفي ولعبته اللغوية، وفك شفراته ورموزه.

لكن تبقى محاولة تطبيق مبادئ التفكيك والأعبيه اللغوية كما أرادها دريدا المحملة بتركات فلسفية موهلة في القدم أمراً يحتاج إلى روية وحيلة وحذر، لأن النص الصوفي نص يحمل خصوصيته، وتتبع إمكانية تأويله من داخله، ولكل نص أغراضه التكوينية والدلالية والقصدية.

نتمنى أن يحمل هذا الكتاب معطياته في حمل القارئ على سبر غور النص الصوفي، والتعلق به، ومحاولة فهم لأسراره التي إذا ما تمّ لها الوضوح والبيان فإنها ستقدم إمكانيات علمية ومعرفية وروحية عدة للمتعبدین وطلبة العلم والدارسين وغيرهم.

إن بيان اشتغال منظومة النص الصوفي هو محاولة لفهم الذات والاتصال بها كما ذكر المؤلف ويقود إلى النظر في ملكوت الله والتفكير بعظمته، والوصول إلى أسمى المقامات التي يسعى إليها الإنسان العارف وهي سمة (العبودية).

أ.د. محمد سالم سعد الله

أستاذ النقد الحديث في جامعة الموصل

تمهيد للدخول

إنني أكتب بمداد القدماء...

ش.

لطالما أدهشني النص الصوفي بلعبته اللغوية والمعرفية، لذا كان لابد من كشف أوراق تلك اللعبة⁽¹⁾ وهي مدار النقد الذي أردت الشروع به قبل سنوات..

لكن ماذا لو لم يكن هذا النص بهذا التميز والجمال الذي يفتح عوالم الدهشة والحيرة والاعجاب معاً؟ كان بالتأكيد سيكون إنشاء لغوياً لا يملك مقومات (النص)..

كانت سنوات التسعينات من القرن الماضي تحديداً 1991 بمثابة تجهيز معرفي ولغوي لما كتبه في هذه الصفحات، اهتمامي بالتصوف لم يأتِ اعتباطاً فقد أجبرت على الدخول في مداراته الواسعة بالوقت الذي كنت منشغلاً في قراءة الفلسفة بشقيها الغربي والشرقي، من جنون نيتشه وحبكة كانط إلى صراع هيغل وتأملات هوسرل..، وفجأة يقف أمامي فصوص الحكم لمحيي الدين ابن عربي معلناً بدء مرحلة جديدة فكان له أثر بالغ في

(1) نظرية اللعب من منطلقات المنهج التفكيكي الذي ابتكره دريدا والذي يعني إحالة الدال إلى دال آخر يسطره الناص ويستخدمه المتلقي (اللاعب) يهين لظهور ثنائية الحضور والغياب التي تتمحور بمعرفة فجوات وهوامش النص على اعتبار أن تفكيك أي نظام يعتمد على معرفة تناقضاته.

تلك المرحلة دفعني لسبر أغوار التصوف لاسيما وأنني كنت خال الوفاض، فإذا بي في وسط دوامة من المصطلحات الغريبة والعجيبة والسياقات المبتكرة في النفوذ إلى عمق المعنى، لم يكن هناك أي دافع يمنعني من التراجع عن الخوض في هذا الميدان ومع هذا لم أفعل! لأنني وجدت نفسي في الميدان المناسب للاستزادة من المعرفة، أو لمواجهة غول جهلي المخيف.

منتصف العقد التسعيني من ذلك القرن شرعت بالبحث عن الحلّاج في أوراق طواسينه الوحيدة نثراً والديوان الشعري الاستفزازي الذي حفظه لنا التاريخ فأصبحت في مواجهة مع أشد أشكال التصوف غرابة واستهجاناً من طرف يمتنع من إعادة قراءته، فكان لا بدّ لي من طريقة بحثية تبعدني عن التعاطف المسبق، الوقوف مع الحلّاج أو ضده، أردت رؤية الحلّاج كما هو وليس من خلال موشور يقف حائلاً بيني وبينه أو بين لغته وفهمي، كان الحياد النقدي شبه محال في بداية البحث فاهتمامي بالحلّاج ينسف فكرة الحياد النقدي أساساً لأن ما سأكتبه إما أن يكون مع أو ضد! فالتوجه القصدي كما يقول الظاهراتيون عنصر أساس في الادراك والتحصيل المعرفي، ترى ماذا كانت قصدية الكتابة وقتها؟ إنها التي تمخض عنها كتابات لاحقة لا أعرف هل هي أقل شأنًا، أم أكثر تميزاً من الأخرى لكنها كانت استجابة للفعل القصدي الذي بدّأته مع الحلّاج ثم أدخلني إلى ابن عربي والسهوروردي وابن سبعين والنفري... الخ. هذه البحوث التي كتبت في أزمنة مختلفة قد تكون تقويماً زمنياً لتطوري العرفاني أو الخرافي الذي أملك رصيذاً كافياً منه، لكنه في النهاية كان تجربة عقلية وروحية معاً، الغريب في أمر هذه البحوث أن آخرها هو مبحث (تفكيك التصوف) وكان التفكيك هو نوع من إعادة البناء، وربما هو تحدي في استخدام مدرسة أثارت الكثير من الاشكالات الفكرية في الساحة العربية للنقد كونها مستهجنة أو منبوذة حتى في موطنها الاصلي (فرنسا)، لم

يستسلم قلبي لشطوح التيار الذي قد يجرفني بعيداً عن هدفك أنت/ القارئ، لكنه كان يأخذني إلى ما أريد أنا/ النَّاص، فكنت أمسك القلم وأردد (هذا يكفي . . هذا يكفي لقد وصلت الفكرة!)، عرفت لماذا يتوقف كثير من أرباب العرفان عن البوح بالحقيقة كاملة، فاكتشفت أن النصوص الصوفية لا تقول كل الحقيقة! ؟ الحقيقة دائماً تكون (وراء النص)، ورغم أنني لم أكتب هنا نصوصاً صوفية إلا أنني أعلن أنني لم أقل كل الحقيقة . . .

قضية الشرطة المائلة (/)؟

يا لها من مفاجأة! جميع الاصدقاء الذين تحاورت معهم حول موضوع الكتاب، اعترضوا حول أمر هذه العلامة المشاكسة! سوى البعض ممن وافقني على أن أقوم بتأسيس مفهوم آخر - جديد - للعلامة وأبتكر حدودها واستخدامها، كانت جلسات النقاش تمتد لساعات حول التنظيرات الاكاديمية، ليس غريباً أن أتجاوز هذا الأفق الواسع من التنظيرات العميقة التي لم تلد عبثاً وأنا أدرس التصوف!، فالعلامات والسياقات الملزمة تؤطر بحوث النقاد العلمية والمنهجية الرصينة، إلا أن التصوف يبتكر طرقه الخاصة وهو خارج الحدود الاكاديمية، فما المانع أن يأخذني معه إلى ما يريد؟ كان رفضي للانصياع إلى مقررات الدرس الاكاديمي بالكامل له مبررات أيضاً، فلست أكاديمياً لكي أتمعير وفق تلك الرؤى بحذافيرها .

الشرطة المائلة تعني الاختلاف، الضد، المباينة . . الخ، وقد استخدمتها في بحثي بهذا المعنى أيضاً، إلا أنني وجدت أن العلامة رغم هذا التجريد، لها أبعاد فلسفية تتلاءم والطرح الصوفي الذي أريد، أو الطرح النقدي الذي أبغي، فكنت مضطراً إلى استخدامها وفق ما يناسب ذلك الطرح، الشرطة تلك تعني في الدرس الاكاديمي (السلب) وليس لها سوى

هذا البعد، هي عامل يبين أن ما قبلها هو سلب واختلاف ونقيض ما بعدها، كالحياة/ الموت، الحب/ الكره، الابيض/ الاسود، الذكر/ الانثى . . . الخ، استوعبت من الأصدقاء المعنى الأكاديمي ثم إنني تجرأت على موروثهم ذاك بأن اقول فيه رأياً مخالفاً، أرفض أن تكون (/) حاملة لمعنى الضد أو النقيض فقط، إنها حبلى بشيء آخر!، فالحياة والموت والحب والكره، ليس على طرفي نقيض لكي نفصلهما بشرطة مائلة، إنهما كحجر المغناطيس، لا يمكن أن يوجد قطب دون آخر، هما في وحدة تكوينية واحدة، أحدهم يكمل دور الآخر، ظاهرياً هما على اختلاف وتضاد وتباين وتوازٍ، لكن هل الحقيقة تقف على منصة الظاهر فقط لتعلن نفسها؟

لقد نظرت إلى الحقيقة من الزاوية التي أردت أن أوضح سرها، فوجدت أن الشرطة المائلة لا تعني السلب فقط بل هي أعظم من أن يكون لها هذا البعد الأداتي الواحد، إنها أخطر علامة واجهتني في البحث، وعلى الرغم من أنني استخدمتها للدلالة على السلب في أماكن عديدة، مع هذا فقد استخدمت للدلالة على أن الما قبل والمابعد يعني أن الأول مبطون في الثاني والعكس أيضاً، وهو عين الطرح الصوفي .

جاء الاعتراض على أن (نقد/ تصوف)، يعني أن النقد شيء والتصوف شيء آخر أو هو نقيض الاول، وهو عكس ما تناولته في الكتاب لأنني أردت البوح بسر اللعبة دون الخوض في تفاصيلها، النقد له بعد صوفي لأن النقد في حقيقته كهانة وممارسة هرمسية لأجل المعرفة والفهم ليس بالادوات النقدية بقدر ما هو جهد روحي وعقلي كبير يقوم به الناقد من أجل التنبؤ بتحركات النص من فجر ميلاده وحتى وصوله إلى يديه، هذا الحلم بالاستحواذ على المعنى أو استشراف حدوده القصوى هو البعد الصوفي الذي في النقد، وكان

آخر نماذج النقد الذي يملك البعد الصوفي هو تفكيكية دريدا⁽¹⁾، والتصوف عملية نقدية في فهم الأنا والآخر.

كان علي أن أقوم بنحت مصطلحي الخاص في البحث في النص وأن أكون حراً في اختيار الآلة التي تخدم العملية النقدية، لكن المشكلة في أمر المصطلح أنه يحررنا ويستعبدنا في نفس الوقت، قد يكون استخدامه تحرراً من أجل الوصول إلى المعنى وهو في الوقت عينه يستعبدنا ويُغلق علينا أبعاداً من الفهم والمعاني المبتكرة أو التي نقدر على خلقها، قاومت قدر المستطاع، للتحرر من عبودية المصطلح الذي يريد استعبادي في استخدامه، وعملت على إيجاد المصطلح الذي يحررني ويجعلني أخلق عالياً، أردت أن أفنيه في أية لحظة يهدد فيها النص، وأن أوجده في اللحظة التي يكون إكسير النص الحي/الميت، الذي ينطق بكلماتي، فلم أتححر من قضية الشرطة المائلة فقط، بل حلقت في عوالم الخطاب الذي تناولته خارج الأطر الأكاديمية، أما النص فليس مقدساً كي لا أففز من فوق أسواره..

المفهوم الأكاديمي يعتبر أن الشرطة المائلة تسير في طريق اسمه (التباين أو التوازي) أو وفق المفهوم الهندسي، الخطان المتوازيان لا يلتقيان أبداً، في أسطوري التي دوّنت أيقنت أن الخطوط المتوازية قد تتقاطع وتلتقي وتتعانق في مكان ما، وتفترق في مكان آخر، النقد الأدبي ليس نظريات مغلقة غير قابلة للتغيير، حاولت أن أرسم حدوداً للتنظير في بحوثي، فأنا أحاول صنع مفهوم أريد إيصاله إلى المتلقي، بالقدر الذي يكون فيه مهيباً للتواصل مع طرحي من جهة، ومستفزاً من قبلي من جهة ثانية، وإذا لم تكن بحوثي بهذا

(1) أشير بالجهد المبذول الذي قدمه: عادل عبدالله في هذا الأمر في كتابه القيم: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل. دار الحصاد للنشر والتوزيع دمشق.

الشكل الاستفزازي، فما الفائدة من إظهارها، لأنها لن تكون إلا تكراراً لما سبق!.

نقد/ تصوف، أقول فيه إنه بحوث نقدية حول التصوف، وهذا النقد هو طريقتي الصوفية، صوفيتي قد ترسم نصوصاً تظهر جزءاً من الحقيقة بالقلم النقدي، وأخرى تلونها بالريشة صوفية، هذا الصوفية التي لم توافق على كل ما طرح بل أعلنت أنها ترفض أشكالاً ومعايير ومفاهيم فيه؟!.

في التصوف الشرقي القديم والذي لازال حاضراً في اليابان والصين والتبت، ترسم على معابدهم علامة دائرية بالابيض والاسود، توجز الحقيقة التي يؤمنون (اليان واليانغ) تترجم إلى الذكر والانثى، الخير والشر، النور والظلام.. الخ تسمى دائرة التحولات، اذا تأملتها تجد أن نهاية الأول هي بداية الثاني وأن الأول يحمل جزءاً من الثاني أو حقيقة منه والعكس! يا لها من طريقة سهلة وموجزة للحقيقة التي عندهم، سأكون أكثر جرأة واعلاناً للحقيقة هنا دون إسهاب: التصوف منظومة نقدية هائلة، وأردت أن يكون نقدي له، له بعد صوفي أيضاً، نقد/ تصوف يعلن أن هناك قاسماً مشتركاً بينهما، أردت جاهدأ أن أرصد تلك القواسم المشتركة لذا تنقلت من متصوف إلى آخر ومن مصطلح إلى آخر وحصرت المجموع بين (النص والخطاب والتفكيك) لأنني أريد تأسيس الحقيقة وليس مجرد كشفها، ربما ارتكبت الكثير من الأخطاء، لكن الحقيقة كما عند باشلار لا تعدو أن تكون خطأ مصححاً،... لا يمكن أن تكون الحقيقة حمقاء لتعلن أن الذكر نقض الأنثى بالمعنى الكامل أو الحرفي، حتى يونغ استوحى من اليانغ والين شيئاً بالغ الأهمية: إن في كل أنثى رجل وفي كل رجل أنثى، وأنا استوحيت من نصوص صوفية أن الحقيقة واحدة! فإذا كنت تؤمن بنظرية فيثاغورس حول زوايا المثلث، فما المانع من أن تتأمل نظرية ريمان أو لوباتشيفسكي فمثلثهما الفيثاغوري ليس 180 درجة

أبدأ! الذين نحتا سمعتهما العلمية نحتاً، لينطبق عليهما قول مأثور بين الرياضيين: (تحدد سمعة الرياضي بعدد البراهين الخائبة، التي استنبطها في حياته!) إلا أنهما أصبحا فيما بعد في قلب الحقيقة.. ربما ينطبق الأمر على الناقد أيضاً بعدد التنظيرات الخائبة التي يستنبطها في بحوثه، وإذا كان الحظ لم يحالفني في تأسيسي لهذا الأمر، فسأضمّمه إلى سلة الخيبات التي أملك، ولن انسحب أبداً..

لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر للأصدقاء الذين ساهموا معي في إنجاز هذا الأمر أخص بالذكر الأستاذ الدكتور محمد سالم سعد الله الذي دون لي اعتراضاته وإرشاداته باعتباره متخصصاً في النقد الحديث، والأستاذ الدكتور عامر جميل الراشدي المتخصص في الأدب الصوفي، الذي أتعبته بمراجعة مسودات البحوث شاكراً لإصراره على أن أتجاوز حدود المصطلح الأكاديمي، والأستاذ الدكتور هشام محمد مصطفى الذي شارك بهدوه الصوفي ليشير عوالم ما بعد النص، والأستاذ محمود خليف، والأستاذ فارس سعد الدين السردار، ونمير ذنون الذي ترجم لي الكثير من الأسطر ولم يبخل في إعلامي بما في بطون الكتب الغربية من معلومات تخص التصوف الشرقي، وإلى جهد من لا يسعني ذكرهم هنا، ممن اجهد نفسه في ابتكار العنوان البديل للكتاب، لتسود ورقة كاملة من العناوين المقترحة، ستكون بالتأكيد في قلبي الذي ضمّمهم جميعاً، تاركاً للورق عنواناً يمكن تمزيقه أو محوه.. (نقد/تصوف).

النص الصوفي

إن أي عملية فهم نهائي للنص تُخجّم هذا الوجود وتُضيّق آفاقه وتصادر استمراره وتُنتهي دور النَّاص، فالنص يصبح مالِكاً للبعد الموضوعي (خطابي) فليس له البعد الذاتي، إلا بكونه ولد من ناصّ في زمن ما، تجعّد دوره من كونه نصّاً مفتوحاً للعالم والتأويل المستمر.

النص/التصوف

يتمظهر النص للقارئ على أنه مشروع تأويل وإنشاء لمعالم وجود المتلقي الحاضر؛ من خلال النص الذي تكون بالماضي، وهو قبل كل شيء رهين بأيدولوجية الناص في الوضع والاسلوب وبناء المعاني، كما وأنه رهين في الفهم والتأويل بالنسبة للمتلقي، هو عملية رصف معالم الوجود بواسطة الناص، هذه الهندسة التي أخذ الناص على عاتقه تنفيذها لغوياً، قد تقترب من مقومات منهج البنيوية التكوينية لغولدمان، لكن النص يتماهى بالزمان والمكان، يذيب الازمنة والامكنة في صيرورة لحظة لانهاية أسماها النفري قبل قرون (الوقفة) هذه الوقفة هي وقفة القراءة والتلقي، «ميزة النص أنه من صنع كاتبه وقارته، لذا تختلف معاني النص ذاته بسبب اختلاف قارته، هكذا ميزة النص تفسر تعدد معاني النص، وبما أن ميزة النص كامنة في أن النص من صنع كاتبه وقارته، والقارئ متعدد ومختلف اذن من الطبيعي وجود قراءات متعددة ومختلفة للنص نفسه هكذا أيضاً تفسر ميزة النص انبثاق قراءات عدة ومختلفة للنص ذاته»⁽¹⁾ فالنص يتجاوز مشروع التكوين الذي بدأه الناص ليكون له بعداً خطائياً وجمالياً لا ذاتياً، يمتلك مشروعيته ونفاذه في الوجود باعتباره (خطاباً) له بعد تاريخي وإنساني كبير، ملتحم بالعالَم الذي يُقرأ بالأبعاد الثلاثة (الماضي - الحاضر - المستقبل) ليكون في كل نقطة زمانية، مشروعاً جديلاً ارتقائياً⁽²⁾، فالماضي هو في حقيقته تدشين للحظة

(1) حسن عجمي. الميزياء الجيزياء الحيزياء. الدار العربية للعلوم 2008 بيروت لبنان. ص 73.

(2) وهو ما أطلق عليه حسن عجمي (النصياء) في كتابه: البيناء الصيرياء الحيزياء. الصادر عن الدار العربية للعلوم بيروت لبنان 2008. على أن النص يتج ذاته بشكل مستمر ودائم وبأشكال ونسخ وصيغ مختلفة/راجع ص 91.

(حاضر) وتطلع للحظة (مستقبل) كما في الفينومينولوجيا الهوسرلية، وهي مكونات النص الذي يملك أفقاً لا متناهاً من الأزمنة والأمكنة رغم أنه انطلق من زمان ومكان محددين، إلا أن لحظة القراءة هي لحظة للتجدد والضرورة في النص، لأنه في حقيقته مشروع لتوحيد الأبعاد الثلاثة المنفصلة زمانياً.

هذا التمظهر الخادع الذي يمارسه النص على القارئ هو مشروع لعبة مستمرة بدأها النَّاص ثم أخذ زمام استمرارها النص نفسه عبر التاريخ ليستنزنا بكل ما نملك من تراكم معرفي وتاريخي وفكري، هو في حالة مواجهة مستمرة مع القارئ ليس بوصفه إنتاجاً مترابطاً متسقاً ومنسجماً كما يقول ج. م آدم⁽¹⁾ بل على أنه يملك وجوداً خاصاً في داخل الوجود الإنساني.

إن أي عملية فهم نهائي للنص تُحجّم هذا الوجود وتُضيق آفاقه وتصادر استمراره وتنتهي دور النَّاص، فالنص يصبح مالكا للبعد الموضوعي (خطابي) فليس له البعد الذاتي، إلا بكونه ولد من ناص في زمن ما، تجمد دوره من كونه نصاً مفتوحاً للعالم والتأويل المستمر، والفهم المتجدد، وهو بتعبير بارت (النص المتعدد) «الذي يتجدد بكل جراءة من خلال كل قراءة وفهم كل قارئ»⁽²⁾، إنها باختصار اجتثاث لقيمة الحياة في النص وتجميد نصانيته المتفاعلة بخطاب مستمر، مع هذا فلعبة النص لا تنتهي بأي ممارسة تأويلية أو تفسيرية لأن المشروع التأويلي مشروع وقي لفهم النص (لحظة الحاضر) وليس بوصفه يملك الآفاق الثلاثة للزمن الإنساني، والنص لا يسمح بإنهاء اللعبة من خلال الفهم/ التأويل، ومحاولة تحليل النص تأتي في إطار التحليل العام للثقافة⁽³⁾، وهذا ما يجعل من النص لعبة تخفّ وظهور مستمر، ليس هو

(1) أ. ياسين سرايعة مجلة علوم إنسانية السنة الخامسة: العدد 35: خريف 2007.

(2) حسين خمري: نظرية النص. الدار العربية للعلوم 2007 بيروت لبنان. ص 41.

(3) المصدر نفسه. ص 29.

في حال تخفّ مستمر ولا هو في ظهور دائم بل هو كما عند بول ديمان يخفي العمى (المناطق غير المرئية فيه) بواسطة البصيرة فالعمى/ النص يقابله البصيرة/ الفهم - تفكيراً - لتكشف لنا استراتيجية النص ولعبته (تتكشف بالنسبة لأدواتنا النقدية) ليست تكشفاً مطلقاً أو نهائياً، بل تكشف يرضي غرور أدواتنا النقدية، وهذا ما يجعل الأمر يزداد تعقيداً كلما اقتربنا من الاعلان أننا تمكنا من النص فهماً وتأويلاً في حين أن عملية النقد تلك لم تجب عن الاسئلة الفلسفية العميقة التي تمكنا من الاقتراب من حدود النص والمتلقي والناص نفسه كما عبر عنها أبو زيد بأسئلة ترصد معضلة النص «ما هي العلاقة بين المؤلف والنص؟ وهل يعدّ النص الأدبي مساوياً حقيقياً لقصد المؤلف العقلي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، فهل من الممكن أن يتمكن الناقد أو المفسر من النفاذ إلى العالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل النص المبدع؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماماً؟ أم أن ثمة علاقة ما؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة؟ وكيف نقيسها؟ وبالتالي ما هو نوع العلاقة بين النص والناقد أو المفسر؟ وما هي إمكانية الفهم (الموضوعي) لمعنى النص الأدبي؟ . . . تتزايد المعضلة تعقيداً إذا تساءلنا عن علاقة ثلاثية (المؤلف/ النص/ الناقد) بالواقع الذي تتم فيه عمليتا الابداع والتفسير. وتزداد حدة التعقيد إذا كان النص ينتمي إلى زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه، أي إذا كان المؤلف والناقد يتتمان إلى عصرين مختلفين وواقعين متمايزين»⁽¹⁾.

يأتي النقد بالمقابل على أنه لعبة تحاكي النص وتتفاعل معه وليس باعتباره معياراً للنص ولمشروعيته الوجودية والمعرفية، إنه - النقد - لعبة

(1) نصر حامد أبو زيد: الهرميوطيقا ومعضلة تفسير النص. مجلة أوراق فلسفية العدد 10.

استخدام واختيار الأدوات ليس للتشريح والتجزئة وإعادة البناء أو لنفخ الحياة بالنص، بل لرصد حركيته ولا استقراريته⁽¹⁾.

تأتي اللغة وهي العنصر المكون للنص⁽²⁾ أو مشروع إنشاء النص أولاً، والنص مشروع فهم ومعرفة واستكشاف ثانياً ويأتي النقد كطرف ثالث بين اللغة المكوّنة للنص وبين النص باعتباره أوسع من الرصف اللغوي للجمل والتكوينات البلاغية والنحوية والتركيبية، فهل يقف النص لحظة تكونه متحدياً القارئ للتأويل أم للتفكيك/الفهم، فالقارئ في فهمه يستحضر حصيلته اللغوية ليمارسها على اللغة نفسها بوصفها متمظهرة في النص.

النص عند القارئ مشروع إحياء للأجزاء الميتة، فالنص المثور تأويلية هو النص الذي أعيد إحياءه واستحضاره في لحظة الولادة - تكونه - من خلال الحاضر/ الماضي إلى لحظة تشكله الجديد بوصفه مقروءاً، لأن القارئ يستعيد وعيه التاريخي من خلال النص واستكشاف أبعاده الوجودية - كذات قارئة - بوجود النص أمامه، لأنه يضفي قيمة وجودية على القارئ.

لقد حدّد ديوغرنند ودريسلار معايير النص التي لا تعدو أن تكون معايير لفهم النص من خلال التركيب والرصف أولاً، ومن خلال ما وراء التركيب اللغوي ثانياً، هذه المعايير السبعة تدرس النص من خلال:

- 1 - السبك: الترابط الرصفي القائم على النحو في البنية السطحية، بمعنى التشكيل النحوي للجمل وما يتعلق بالإحالة والحذف والربط وغيره.
- 2 - الحبك: وهو حبك عالم النص أي الطريقة التي يتم بها ربط الأفكار داخل النص ويظهر هنا الربط المنطقي للأفكار التي تعمل على تنظيم الأحداث والأعمال داخل بنية الخطاب.

(1) حسين خمري: ص 40..

(2) المصدر نفسه ص 39.

3 - القصد: وهو التعبير عن هدف النص الذي يغدو وسيلة متناهة لحظة معينة بغية الوصول إلى هدف محدد.

4 - المقامية: متعلقة بالسياق الثقافي والاجتماعي للنص أي مؤسسة على تحكم المقام في دلالات النص.

5 - التناص: هو أهم عنصر من العناصر المحققة للنصانية وهو أن تشكل النصوص السابقة خبرة للنصوص اللاحقة.

6 - الإخبارية: تقتضي الإعلامية والإخبار حيث يحمل كل نص قدراً معلوماً من القدرات الإخبارية.

7 - الاستحسان: يتحقق من خلال مستوى علاقة النص بالملتقي، من خلال إظهار موقف المستقبل للنص إزاء كونه صورة من صور اللغة ينبغي أن يكون مفهوماً ومقبولاً.

ويتحقق للنص نصانيته حسب درسلر وديبوغراند من خلال المعايير السبعة التي ذكرت آنفاً وجعلها معيار [السبك] الربط النحوي الأول و[الحبك] التماسك الدلالي المعيار الثاني، حيث يتحقق البناء بوجود هاته المعايير، وهذا لا يعني وجودها في كل نص، ولذلك لم تعد تراعى الجوانب النحوية فحسب بل يشترط في النص جوانب أخرى يتعلق بالدلالة بمفهوم واسع⁽¹⁾.

النص وفق هذه المعايير أو غيرها يشكل نظاماً من العلامات - زيرافا - التي تتحرك داخل نظام ثقافي أكبر⁽²⁾ أو تشكل حقلاً إنتاجياً كما عند (كريستيفا) التي استمدته من (لاكان)، بوصف الانتاجية نوعية خاصة وفريدة في الانتاج،

(1) أ. ياسين سرايعة، مجلة علوم إنسانية، السنة الخامسة: العدد 35: خريف 2007.

(2) حسين خمري: ص 38. . .

وتكشف كريستيفا المتخصصة بعلم النص قيمة مهمة فيه - النص - على أنه حدث لا يتكرر وممارسة تاريخية⁽¹⁾.

التصوف/النص

التصوف نصاً، كما التصوف تجربة، هو تشكيل لبعد وجودي آخر من خلال اللغة، أو هو عملية نفث الروح في اللغة بوصفها جسداً - بارت - لكن هذا النص يبقى في حالة انفلات من معايير التأويل النهائية، ويبقى مفتوحاً للتأويل؛ بوصفه عملية استمرار لصيرورة الفهم والمعرفة والاستكشاف.

التشكيل النصي للتصوف يعطي للغة بعداً آخر، ليس بوصفها عاجزة عن اللحاق بالمعنى الهارب من أسوارها، بل بوصف المعنى خارج حدود التجربة الحسية؛ ويحتاج إلى أقصى حدود اللغة الادائية، كما أنها ليست محض تجريد رياضي يحوي الأسرار الكمية والكيفية بواسطة الرمز، بل هو عملية تكثيف المعنى باللغة المعجمية المتداولة، أو إعطاء اللغة قوة للتعبير عما هو مسكوت عنه بالكلام الصريح، لذا فثنائية الكلام/الكتابة، قد تكون حاضرة بوصف الثانية عملية قصدية لتأطير المعاني، والكلام يأتي كتلقائية حاضرة في أفق اللحظة، كما في الشعر الصوفي كما سنبين في شخص الحلاج الشاعر والحلاج النائر والتباين بينهما، الكتابة/النص - هو/هي -، الذي/التي، يوحد/توحد، الأبعاد الثلاثة (الماضي - الحاضر - المستقبل) بوحدة تكوينية واحدة يمكن أن نطلق عليه كما عند النفري بـ (وقفة) المستعدة معناها من التجربة ومخاضها العرفاني، وأنها اللحظة الوهمية التي يدرك الصوفي فيها الوجود في العدم، والعدم في الوجود، ثم يدرك أنه علا بجدلية تتجاوز مفهوم الوجود والعدم، والزمان والمكان، كونهما معيارين لفهم

(1) حسين خمري: ص 30...

ومعرفة الوجود نفسه بواسطة الحضور أو الغياب، أو الفناء والبقاء فيكون هو - الصوفي - في حالة عيشوشة للمطلق أو يكتسب معرفياً بُعداً (مطلقاً) لكنه بعد وقتي يضمحل لأنه ينحصر بانتهاء الوقفة ليستفيق راجعاً إلى عالمه المادي، وقتها يكون في قيمة (الصفر) ليس بوصفه - الصفر - لا شيء، بل بوصفه كمية لا يمكن التعبير عنها بالعدد، هذه المعايير الضدية أساس الجدلية الصوفية في العالم والحياة، وهي اللحظة التكوينية للنص/الكتابة، التي لا تتمخض وفق المبدأ التلقائي أبداً، بل تتكوّن وفق قصدية يدرك الصوفي ماهيتها في نفسه، إلا أنه يعطيها بعداً غيبياً أو ميتافيزيقياً يسميه (الأمر الإلهي)، لأنه في قرارة نفسه يعتبر نفسه سائراً وفق الإرادة الإلهية، وأن ارادته اضمحلت بإرادة الحق وهو متوافق مع الإرادة العليا «يا أبا يزيد ماذا تريد؟ قال أريد أن لا أريد!!»، فالنص الصوفي هنا ينقل صورة التجربة بصدق لكنه لا ينقل التجربة كتجربة، لأن الاسم ليس هو عين المسمى، فالنص لا ينقل حياتية التجربة الصوفية ككل، بل يقوم بعملية استنساخ للصورة وبثها من خلال اللغة كنص صوفي يقوم بتوزيع تجربته على خريطة النص، ولا يجعلها في مركز واحد يمكن التوقف عليه، أو تفكيكه للوصول للعبة النصية، بل تأتي عملية الفهم أو التأويل أو تفكيك النص الصوفي لاستطاق القيمة الحياتية التي يحويه بين الأحرف والجمل، واستشعار قيمة الثفت الروحي للغة بوصفها جسداً، لكنك لا تقف على مشارف النص الصوفي إلا إذا اتخذت أولاً دور الناص المكون له، فتصبح أنت هو وتبادل الأدوار معه فتكون ناصاً ويكون قارئاً لك، وتستكشف حقائق ورموز وشفرات النص وما يخفيه من أسرار، هي عملية الوصول إلى المتعة كما عند بارت أو كما هي عند الناص لحظة تخطيطه للايقاع بالقارئ!.

التجربة المعرفية للمتصوف تلعب دوراً كبيراً في إنشاء النص الذي يفتح على العالم بوصفه مرآة للوجود أو للروح، فالنص هنا أشبه ما يكون عقدة

برومينية (Borromean Knot) ⁽¹⁾ من العلاقات الرمزية والخيالية والعقلية والواقعية بحلقات متداخلة متصلة مع بعضها تربطها عقدة واحدة، عملية فك هذه العقدة لا تأتي من خلال اجتلاب الرمزي وعلاقته بالواقعي... الخ بل من خلال قراءة النص بكل ما يحويه من تناقضات وجماليات وخداع ولعب، أو قد يكون الخصم الذي يجب مواجهته بكل وسائل المواجهة.

قد يكون تقسيم ديوغرنند ودرسلار الأنف الذكر يملك معطى أسلوبياً أو لسانياً في تطبيقه على النص لكن بالنظر إلى التصوف على أنه نص منفتح لا ينحصر بمعايير الاسلوبية نجد أن فهم انغاردن للنص بوصفه يحوي طبقات أربعة ⁽²⁾ أكثر ملائمة لفهم النص الصوفي وأكثر شمولية من فهم الاسلوبية

(1) مصطلح استخدمه جاك لاكان لوصف العلاقات الرمزية والخيالية والواقعية المرتبطة مع بعضها البعض.

(2) الطبقات عند انغاردن هي:

1 - طبقة أصوات الكلمات والصيغ الصوتية.

2 - طبقة وحدات المعنى المتنوعة الاشكال.

3 - طبقة الأوجه المخططة المتعددة.

4 - طبقة الشبثيات الممثلة. انظر/ وليم راي: المعنى الادبي. ترجمة د. يوثيل يوسف

عزيز ص 37 دار المأمون بغداد 1987.

ويعدّ كتاب إنغاردن «العمل الفني الأدبي» The Literary Work of Art 193 شاهداً على التأثير الذي مارسه فيه أستاذه وصديقه، هوسرل، وشاهداً أيضاً على الاهتمام الشديد بالمشكلات الفلسفية أكثر من الأدبية. وقد ذاعت شهرة الكتاب الأول بسبب وصفه للعمل الأدبي بأنه تشكل طبقي stratified formation وأن الطبقات التي تشكل بنى هذا العمل تتميز بأنها ذات خصائص متغايرة، بمعنى أنها تضم مضامين مختلفة وتلعب أدواراً مختلفة في العمل، إلا أنها تتميز أيضاً باعتمادها على بعضها وترابطها العضوي. وتمثل الطبقة الأولى طبقة أصوات الكلمة والتشكلات الصوتية [الفونطقية] عالية المستوى (مثل خصائص الوزن والإيقاع) التي تبني عليها. ويحدد هذا الوصف أهم الطبقات، أي طبقة وحدات المعنى التي تمدّ العمل كله بالإطار التركيبي. أما الطبقتين الثالثة والرابعة، أي طبقة الجوانب المخطط لها وطبقة الموضوعيات objectivites الممثلة، فلا يمكن تمييزها =

لنص ككل، فانغاردن الذي يحلل النص فينومينولوجياً بوصفه كياناً متناسقاً حاملاً للمعنى بين طياته الجمالية والمعنائية والاسلوبية... الخ يرى أن طبقة وحدات المعنى هي الطبقة الرئيسية والتي تقتضي وجود الطبقات الأخرى هذه الطبقات تحيل لمعرفة الجوهر والمظهر الذي يدفع القارئ أن يكون مخططاً إضافياً لقراءة النص، لأن كل قارئ يكسو النص بالإضافة التي يستمدّها من الأوجه الملموسة التي فيه، والمعنى الصوفي في النص يستمد وجوده بالقراءة الجديدة والثّاص - الواضع - يستحضر التكوينات المعرفية والجمالية والعقلية بشكل قصدي في تكوين خطاطته وذلك قبل شروعه بالعمل، فالعمل النصي عمل قصدي ومعطيات انغاردن تنطلق من أرضية فينومينولوجية لكشف هذا التخطيط أو هذه الطبقات.

هرمسية التصوف الاسلامي

الهرمسية أو الغنوصية، فلسفة روحية توارثتها الكثير من الامم، ترجع إلى المفردة اليونانية gnôsis التي تعني المعرفة الحدسية أو البصيرة، تطلق على العارفين الذين يستندون بخبراتهم العلمية على المبدأ الروحي والتسامي الاخلاقي للوصول إلى الحقيقة العليا، لا عن طريق النظر العقلي والمنطق الاستدلالي والاستقرائي، والغنوصيون فئة نشأت في فلسطين أو سوريا عند ظهور الدين المسيحي، ولم يكن مذهب الغنوصيين إلا خلط ما بين المسيحية والأديان الوثنية القديمة، ثم أنشأوا له مدرسة في الإسكندرية في أوائل القرن الثاني الميلادي، وأطلقَ هذا الاسم على طائفة دينية، لها فكر فلسفي؛ وليس

= بوضوح، بل تشكل معاً عالم النص الذي يحتضن الأشياء والأشخاص والأحداث الممكنة كلها، فضلاً عن الحالات والأفعال التي يؤديها البشر... الخ. انظر/ إيان ماكليّن: التأويل والقراءة، ترجمة خالدة حامد منشور على صفحات (جهة الشعر).

لها تنظيم معين، ازدهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد وخاصة في مصر، وكانت الإسكندرية أهم مراكز الهرمسية، فقد عثر على كتاباتهم من ضمن مخطوطات نجع حمادي الشهيرة.

ويؤكد بعض المؤرخين أن الغنوصية هي خليط من فكر فارس وحكمة مصر والفلسفة الأفلاطونية، وتنطلق من مبدأ أصل النفس البشرية المنبثقة من عالم النور ويعودة النفس تلك إلى عالم النور.

فكر الغنوصية هو في الأصل خليط من الأفكار الروحية التي تتوزع في ثنايا تعاليم الديانات الكبرى إضافة إلى الفكر الفلسفي الروحي أو الثيوصوفي، وللوثنية أيضاً، كما نجدتها في الديانات الآسيوية الكبرى، وفي أي دين هناك عنصر روحي حاضر في تعاليمه أو مفاهيمه ثيوصوفية داخل منظومته الفكرية.

تميز الفكر الصوفي - الرافد الفلسفي منه - بمحاولة لتأطير العالم وفق مبدأ كلي متدرج من الأعلى إلى الأسفل كعلاقة الإنسان بحركة الكواكب والادوار والنجوم والفصول والايام... الخ وهذا ما حاول ابن عربي أن يصفه في مؤلفاته وخاصة موسوعته (الفتوحات المكية) وهي محاولة انطو/ ثيولوجية، تمزج بين الفكر الوجودي وتعليله بمبدأ روحي أعلى أو إلحاقه بمبدأ العلية الذي عني به فلاسفة الإسلام فيما بعد، فالشيخ الأكبر يبدأ من الحرف الذي يأخذ البعد الروحي الفاعل في خرائطه الصوفية، كونه الأول الذي تكون منه الوجود والذي تمثل بـ (الكاف والنون) «اعلم وفقنا الله وإياكم أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا وعالم الحروف أفصح العالم لساناً وأوضحه بياناً وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف في

العرف»⁽¹⁾، ودارس التصوف الإسلامي يجد الأثر العرفاني وامتزاج الثقافات الأخرى في منظومته «اثر الغنوصية يظهر في اعتماد الصوفية عموماً دعواها بأن المعرفة الحقّة طريقها التأمل الباطني والمجاهدة النفسية والتطهر الروحي»⁽²⁾، كما لا يجد صعوبة في استخراج الاثار الهرمسية أو الغنوصية منه، حيث أخذ التصوف الفلسفي الكثير من الأفكار والآراء التي نجدها عند السهروردي أو ابن عربي أو التلمساني والقونوي وابن سبعين وغيرهم ممن تأثر بهم وأخذ عنهم، هذه الأفكار التي تميّزت بالانفتاح على الثقافات الفكرية الروحية والفلسفية للامم الأخرى، التي تأثر بها العالم الإسلامي بعد عملية الترجمة، ونحن لا نعتقد بأصالة المدرسة الصوفية الفلسفية لأن العناصر الغربية واضحة المعالم فيه، إلا أننا نقول إنها أبرع المدارس التي استطاعت أن تأسلم المعرفة الفلسفية والروحية غير الإسلامية داخل منظومتها الروحية وتأصلها بشكل ملفت للنظر، في حين نجد أن التصوف الزهدي أو التيار السلفي في التصوف يخلو من الأثر غير الإسلامي داخل نظامه النظري أو العملي فهو الأكثر نقاء من شوائب الأمم! وهو الذي أطلق عليه، التصوف قبل الفلسفي⁽³⁾ «فلم يكن التصوف في بدايته مدرسة فكرية مميزة، بل كان طريقة زهدية اتصفت بالرغبة الشديدة في شؤون الدين، والاستهانة بأمور الدنيا، والقيام بفرائض الدين على أتم وجه»⁽⁴⁾، لذا وقع على الطرف الأول

(1) انظر: الفتوحات المكية ج 1..

(2) د. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. دار الجيل بيروت لبنان ص 79..

(3) توفيق سلوم وارثور سعديف: الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي بيروت لبنان 2001 ص 277..

(4) فرج الشيخ الفزاري: مباحث الفلسفة الرئيسية. دار الجيل بيروت لبنان ط 1 1992. ص 172..

السعي الحثيث والجهد الكبير للوصول إلى انموذج عميق وإسلامي لمنظومتهم الفكرية من جهة، ومشروع دفاعي وتأويلي ضد من يريد نزع الشرعية منه، فكان أكثر الطروحات جدلاً عبر مرّ العصور إلى يومنا هذا.

التعاليم الغنوصية

في الفكر الغنوصي فإن المعرفة الحقّة تأتي عن طريق الواردات الإلهية، أو ما يسمى في التصوف الإسلامي بالبورق، ولا تأتي هذه الهبة إلا عن طريق الفضيلة وقهر البدن، هذه التعاليم تنص في النهاية على أن المعرفة الحقيقية تأتي عن طريق واحد وهو: تلقي الحكمة عن طريق المبدأ الفيضي المباشر، عن طريق الرياضات الروحية والمجاهدات البدنية، فتصقل الروح وتتلقى الواردات القلبية العليا فتستنير بالمعرفة والحكمة.

1 - تؤمن الغنوصية بالثنائية وتفصل بين العالمين الروحي والمادي، ومنها ثنوية تؤمن بإله متحكم بالخير وآخر متحكم بالشر كما في الميثرائية والمانوية والزرادشتية.

2 - اعتقدت الغنوصية بأن الكون شيء مادي خلق نتيجة لنزول الحكمة. وقال بعضهم إن العالم هو أصلاً من صنع إله مزج بين الإنسان الأبدي وعناصر الشر وإن الإله له القدرة على إصلاح العالم. . وقالت الغنوصية بأن خلق الكون المادي قد خرج من الكون الإلهي بواسطة سلسلة انبثاقات طويلة أو قصيرة.

3 - قسّم الغنوصيون الخلق إلى طبقات: الروحيون الذين هم نفوس مستنيرة والجسديون أو الماديون وهم عبيد المادة. وأضاف بعض فئات الغنوصيين فئة النفسانيين وهم طبقة متوسطة.

4 - أرجع الغنوصيون اكتسابهم للمعرفة السرية بواسطة الصبر والمثابرة

على استقامة الأخلاق والاستنارة الفجائية التي تمكنهم من إدراك الطريق الإلهي والكون وذواتهم. وقالوا إن هذه المعرفة تحرر البشر وتكشف لهم أسرار الحق.

5 - اعتقد الغنوصيون أنهم تبحروا في فهم المعرفة والحكمة فقالت جماعة منهم هي جماعة ناسن (200م): «إننا وحدنا نعرف أسرار الروح غير المنطوق بها».

«خلاصة مذهب الغنوصية أن الله أزلي أبدي، يعجز العقل عن إدراك كماله، وهو موجود معقول مفارق للمادة، ومصدر للخير، وأول ما يصدر عنه هو العقل ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانتروبوس (الإنسان)، والموجودات الروحية التي تصدر عن الله، تصدر عنه بالتتابع في شكل ذكر وأنثى تزداد ألوهيتها كلما اقتربت من الموجود الأول الذي يتربع على قمة الوجود، وهي تصدر في تدرج تنازلي حتى تصل إلى المادة التي هي أصل الشر والسبب الذي من أجله انحطت طبيعة الإنسان»⁽¹⁾.

وإذا رجعنا إلى إسقاط هذه التعاليم ومحاولة فهمها وفق نظرة صوفية إسلامية فإن النتائج لن تكون متباينة بقدر ما ستكون متطابقة، فالمبدأ الثنوي الذي يقسم العالم بين الجانب الروحي والمادي يكاد يكون ملحوظاً بشكل واضح في المفردات الصوفية، كقضية الصدور والفيض الذي هو أهم المبادئ الهرمية؛ وينص على نزول الحكمة من عالم السماء إلى العالم السفلي - عالم الكون والفساد - (وفكرة الفيوض أو الصدور تعتبر أن العالم تكوّن عبر سلسلة من الفيوضات عن القديم - الله -)، أما الطبقة وإن كانت ليست بهذا الواضح في الأدبيات الصوفية، إلا أنها تعبر في النهاية عن هذا المبدأ

(1) د. مرفت عزت بالي: الاتجاه الاشرافي في فلسفة ابن سينا. دار الجيل بيروت لبنان

الانقسام في الحياة البشرية بين متورين عرفانيين، وبين عبيد محجوبين عن عالم النور وتلقي الواردات القلبية والاشراقية من العالم العلوي السماوي، وفي القسم الآخر نجد العنصر الغموضي أو الغرائبي الذي عَمَّ في الادبيات الصوفية والطرقية، وهو قضية العبد الصالح الذي يعلم الحكمة اللدنية للاولياء الكبار إبان عبورهم مفاظات العالم المادي، بحثاً عن الحقيقة الروحية العظمى، فتمثل هذا المبدأ العرفاني بشخصية (الخضر)⁽¹⁾ الحي الذي عاصر النبي موسى ﷺ ولا زال على قيد الحياة في نظرهم! «اعلم أن العلماء بالله لا يأخذون من العلوم إلا العلم الموهوب وهو العلم اللدني علم الخضر وأمثاله وهو العلم الذي لا تعمل لهم فيه بخاطر أصلاً حتى لا يشوبه شيء من كدورات الكسب فإن التجلي الإلهي المجرد عن المواد الإمكانية من روح وجسم وعقل أتم من التجلي الإلهي في المواد الإمكانية وبعض التجليات في المواد الإمكانية أتم من بعض فإذا وقع للعالم بالله من تجل إلهي إشراف على تجل آخر لم يحصل له ثم حصل له بعد ذلك فأعطاه من العلم به ما لم يكن عنده لم يقبله في العالم الموهوب وألحقه بالعلم المكتسب»⁽²⁾. اما قضية بقائه حياً فهو أمر تناولته بعض الكتب والرسائل التي عالجت هذا الأمر كما بين المفكر الكبير سعيد النورسي في كتابه: (المكتوبات) مجيباً أحد طلابه عن سؤال:

(1) قال ابن الاثير في الكامل في التاريخ (الجزء الاول): وكان الخضر مَن كان في أيام أفريدون الملك ابن اثنيان في قول علماء أهل الكتاب قبل موسى بن عمران، وقيل: إنه كان على مقدمة ذي القرنين الأكبر الذي كان في أيام إبراهيم الخليل، وأنه بلغ مع ذي القرنين نهر الحياة فشرب من مائه ولا يعلم ذو القرنين ومن معه، فخلد وهو حي عندهم إلى الآن. ، وأنه كان وزير ذي القرنين.

(2) انظر: الفتوحات المكية ج2.

«هل سيدنا الخضر عليه السلام على قيد الحياة؟ فإن كان على قيد الحياة فلم يعترض على حياته عدد من العلماء الأجلاء؟

الجواب: إنه على قيد الحياة، ألا أن للحياة خمس مراتب، وهو في المرتبة الثانية منها، ولهذا شك عدد من العلماء في حياته.

الطبقة الاولى من الحياة: هي حياتنا نحن، التي هي مقيدة بكثير من القيود.

الطبقة الثانية من الحياة: هي طبقة حياة سيدنا الخضر وسيدنا إلياس عليه السلام والتي فيها شيء من التحرر من القيود، أي يمكنهما أن يكونا في أماكن كثيرة في وقت واحد، وأن يأكلا ويشربا متى شاءا. فهما ليسا مضطرين ومقيدين بضرورات الحياة البشرية دائماً مثلنا. ويروي أهل الكشف والشهود من الأولياء بالتواتر حوادث واقعة عن هذه الطبقة. فهذه الروايات تثبت وجود هذه الطبقة من الحياة وتنورها، حتى أن في مقامات الولاية مقاماً يُعبّر عنه بـ «مقام الخضر». فالولي الذي يبلغ هذا المقام يجالس الخضر عليه السلام ويتلقى عنه الدرس، ولكن يُظن أحياناً خطأ أن صاحب هذا المقام هو الخضر بعينه... الخ»⁽¹⁾.

هذا الخلود هو ثوب من ثياب الهرمية التي أرادت ارتدائه عبر القرون الطويلة منذ أن ظهرت وحتى الآن، فنبع الحياة والإنسان الذي شرب منها... الخ هو شكل من أشكال بلوغ المراحل المطلقة التي وهبها الله للإنسان في الفردوس، هي محاولة لإسقاط القيمة السماوية على الأرض أو النفوذ إلى عالم السماء من خلال الأرض، إلا أن المتصوفة لم تبرح مكانها

(1) سعيد النورسي: المكتوبات، نشر على موقع رسائل النور الخاص بمؤلفات بديع الزمان النورسي وبترجمة الاستاذ إحسان قاسم الصالحي.

مؤمنة بالفناء والبعث والنشور، إلا أنها تؤمن ببقاء الخضر حياً منذ عصر موسى حتى الآن، وأنه يرمز في أدبياتهم إلى المعلم الروحي الكبير الذي يشير لهم إلى الطريق الصحيح أو يرقبهم في المقامات (الدرجات الروحية) هو شكل من أشكال طباع الحكمة التام الذي يعلم الحكيم المعارف السرية المحجوبة⁽¹⁾ هذا الاصرار على المعرفة أو على كشف أسرارها، يُعتبر عامل مشترك في الثقافات الهرمسية ومنها الإسلامية، فمعرفة الاسرار أو سر الاسرار، هو المبدأ الذي يقول به كل عرفانيو العالم القديم وحتى العالم المعاصر الذي يتمثل بعرفانيين من نوع آخر، فالاسرار جزء مهم من حياة المتصوف، وهي صون لمبادئ الحكمة الموهوبة له من الله، وعليه أن يراعي هذه الهبة المقدسة التي لم تأتِ بتحصيل حاصل، بل بمجاهدات روحية طويلة ومشقة بدنية لا يستهان بها، وحين ينتج النص الصوفي بعد ذلك فإنه لا يأتي ترجماناً كاملاً للتصوف، بل يحمل في طياته التعقيدات الكبيرة والانفتاح للتأويل الواسع الذي يزيد عملية الفهم صعوبة مثلما يعطي للنص جمالية، وهذا ما أضفى على النص الصوفي القيمة التقديسية كونه شكلاً من اشكال الادب الديني، «وبمجرد أن يتحول نص ما إلى نص مقدس داخل ثقافة ما فإنه سيصبح مرتعاً لسلسلة من القراءات المتشككة، محدثاً بذلك حالة ترف تأويلي»⁽²⁾ وهذا ما نجده في الممارسات التأويلية القديمة لشرح النصوص الصوفية وحتى القصائد الصوفية التي تعتبر منظومة تعليمية لا تقل أهمية عن النثر الصوفي كشروحات فصوص الحكم لابن عربي والتائية لابن الفارض

(1) لمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع: انظر غاية الحكيم للمجريطي حيث أفرد لهذا الأمر قسماً في كتابه كما قام ابن خلدون بذكرها في مقدمته ويعترف أنه قد استخدمها.. «واطلعت بها على أمور كنت أتشوف عليها..».

(2) امبرنو ايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي بيروت 2000.. ص 63.

وشرح التلمساني لمواقف النفري... الخ، من هذا المنطلق نرجع إلى التركيز على نقطة هامة في بنية النص الصوفي - الفلسفي - الذي هو شكل من أشكال الهرمسية الإسلامية والذي وصفه ايكو:

«في الهرمسية القديمة كما في الكثير من المقاربات المعاصرة نثر على سلسلة من الأفكار المتشابهة:

1 - النص كون مفتوح (open end) بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.

2 - أن اللغة عاجزة عن الامساك بدلالة وحيدة ومعطاة بشكل سابق.

3 - أن مهمة اللغة، على العكس من ذلك لا تتجاوز حدود إمكانية الحديث عن تطابق للمتناقضات.

4 - أن اللغة تعكس لا تلازم الفكر. إن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.

إن كل نص يدعي إثبات شيء ما هو كون مجهض... إن الغنوصية النصية المعاصرة متسامحة جداً فبإمكان أي كان أن يكون كائناً كلياً، شريطة أن تكون لديه الرغبة في أن يحل قصيدة القارئ محل قصيدة الكاتب التي تستعصي على الضبط، لحظتها سيصل إلى الحقيقة، حقيقة أن الكاتب لا يعرف ما يقوله فاللغة هي التي تتحدث نيابة عنه»⁽¹⁾.

أما عن كيفية أن يتحول نص صوفي إلى نص هرمسي، فيمكن ملاحظة ذلك عن طريق الارجاجات التي يتناولها النص الصوفي الذي يحاول محاكاة العالم وفق نظرة خاصة و متميزة، فأى ارجاعات للمبادئ الفلسفية القديمة التي تميزت بها الادبيات الفلسفية الإسلامية نفسها بالانتماء لأفكار افلوطين

(1) امبرو ايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي بيروت 2000. ص 42.

(205 - 270 م) (الجانب الروحي في الفلسفة) هو في حقيقته يرجع للآثر الهرمسي في الفكر اليوناني وبالنتيجة لآثره في الفكر العربي⁽¹⁾، فالنص الصوفي الفلسفي هو عملية بناء من الأسفل إلى الأعلى أو العكس وربط المنظومة كلها بمبدأ كلي واحد، هو المبدأ المتمثل في التكوين والجعل، لكن ما يعطي للنص شرعيته هو عملية ربط كل هذا بالمنظومة الدينية. (الإسلامية) أو محاولة أسلمة العلوم تلك وإلباسها الثياب الإسلامية لتبرير وجودها ضمن المنظومة الصوفية.

(1) نشير بذلك للجهد الذي قام به المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري في كتابه: تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي الذي رصد فيهما هذا الأمر وتوسع في إبراز التأثيرات والمناحي الفكرية للآثر الهرمسي والغنوصي في الثقافة العربية الإسلامية.

مقدمة لفهم النص الصوفي

طريقنا طريق الكيمياء

نجم الدين الكبري

تتوخى الحركة النقدية المعاصرة بدراساتها المكثفة الوصول إلى مرحلة الاستقرار في بلورة المناهج النقدية وتوطيد دعائم ثابتة لا تنغلق في قوالب نظرية بحتة. بل بتطبيقات واسعة مستبعدة الأسس الأيديولوجية التي تضفي عليها الطابع الدوغمائي، وقد تكون حركة النقد حالياً هي الممهّد لظهور المنهج الكلي في المستقبل. إلا أنه لازال العامل التكرري سائداً على النوعية وكأنه إرهاب بافلاس النقد، فما الذي يدفعنا لرصد إشكالية المنهج والتطبيق. هل هو عقم المناهج الحديثة؟ الحقيقة إن إشكالية المنهج ليست قضية القرن بل هي مسألة تاريخية من عصر الفلاسفة قبل أفلاطون (428 ق.م - 347 ق.م): مروراً بأرسطو (384 ق.م - 322 ق.م)، ومثلما ظهر أفلاطون من أجل هيدغر (1889م - 1976م) الذي أنهى الفلسفة بشكل تراجيدي معلناً العودة إلى أسلافه (لإعادة النظر) ضمن رؤية جديدة هي (التأويل) - الهيرمينوطيقا - الذي قفز بها معلناً دخول عصر جديد، هو في حقيقة الفعل، قام بإحياء الفلسفة التي وصلته ميتة، فممارسة التدوير بمحور جديد بتطبيق منهج نقدي يحمل في طياته (الإحياء) وإن كان قد سدّ باب الفلسفة إلا أنه من خلال المنهج الجديد فتح لنا فيها باباً لن ينسد عن طريق (التأويل) الذي منهجه غادمير ومن بعد ايزر وياوس وهابرماس وريكور وايكو

وغيرهم، من أجل إيجاد مفاتيح اللعبة (اللغوية) أو الفكرية للتراث الغربي. أمام هذه المعطيات الكثيرة وقف النقد العربي لحظة تأمل أمام الكم الفكري الهائل لتناحه (التراث) عبر العصور، وفي خضم الصراعات النقدية الجديدة أراد هو أيضاً (إعادة النظر) طارحاً تساؤلات جوهرية عميقة لم تقفها الدول المصدرة للنقد! دارساً بشكل جدلي التراث والمعاصرة، رغم توقعه تماماً أمام إشكالية خطيرة هي: (هل نطبق النقد القديم على النص القديم والمعاصر، أم النقد المعاصر على النص المعاصر والقديم؟). فانقسم النقد العربي/ الناقد العربي، وتأطرت كل جهة بمنطلقات قطعية جامدة أوقفت الحركة التطورية المنشودة للنقد المعاصر في الساحة العربية، والحقيقة أن لكل التطبيقات، مهما تنوعت، نتائج معينة تتحدد على ضوئها معيارية التقرير، وسنبقى بحاجة لإنشاء منهج لا يهدف أو يحلم للوصول إلى الحقيقة! بقدر ما يسعى للاقتراب من حدودها، والأمر ينطبق على دراسة النص الصوفي ومحاولة تأطير منهج نقدي بمستواه، فالأدب الصوفي طفرة نوعية في تاريخ (الانسكلوبيديا) العربية منذ تأسيسها، كما أن له أوجه تشابه كبيرة بالأدب المعاصر (كيميائية الكلمة) إلا أن التصوف يقع تحت تأثير المنظومة الدينية الثابتة على الرغم من ابتكاراته التعبيرية الكثيرة والمتجددة من عصر لآخر، في حين يتشكل النص المعاصر تحت تأثير حركة الفكر المتغير الذي لا يتسم بالثبات كما هو في الدين، فتمحور الأدب الصوفي ضمن ثوابت ومتغيرات هي:

ثابت المفاهيم	متغير المفاهيم	ثابت المفاهيم
↓	↓	↓
المعنى	الشكل	الأسس
↓	↓	↓
(الذي يتضمن المفهوم الديني)	النص	الدين

وتقع إشكالية تأويل النص الصوفي بدراسة (الشكل / المتغير) الذي يتميز بسياقات متنوعة مرنة لا تخضع للمرجعية اللغوية (المعجمية) إنما تشكل قاموسها الخاص ومفرداتها وتركز على دور المصطلح (اختزال الجملة الصوفية، أو الحالة الوجدانية) الذي يحيل إلى دلالات مبتكرة ومنفتحة على عكس محصورية العلاقة بين الكلمة والمعنى في اللغة - سيمولوجيا -، أو في الخطاب، التي تنحصر في دلالات ثلاث:

(1) الدلالة العقلية. (2) الدلالة الطبيعية. (3) الدلالة الوضعية⁽¹⁾.

أما في التصوف فإن الدلالات (معظمها) دلالة عرفانية أو ما تسمى بمصطلح التصوف (ذوقية) وعليه أنشئ للتصوف لغته الخاصة، وشكل له دائرة لغوية تشترك فيها الكلمات وضعا فقط مستمدة وجودها وشرعيتها من العلاقة التي تربطها باللغة الدينية، لكن بدلالات خاصة تمثلها بمرجعية إشارية مثلما نجدها في المصطلحات الآتية⁽²⁾:

الكلمة	المعنى	المعنى الصوفي
الحيرة	عدم التوجه للشيء	موقف من اليأس والطمع في الله
العرش	سرير الملك . . البيت	تحقيق مظهر العظمة
الستائر	الحجب	صورة الأكوان ومظاهر الأسماء الإلهية
الحرق	(النار)	تجلُّ جاذب إلى الفناء

(1) محمد رضا المظفر: المنطق، بغداد 1982، ص 37.

(2) انظر: معجم المصطلحات الصوفية. عبدالمنعم الحفني. دار المسيرة. بيروت. . . ومعجم ألفاظ الصوفية. حسن الشراقوي. مؤسسة مختار، القاهرة.

داخل النص الصوفي ترابط هذه الكلمات لتنشئ معاني خاصة ومفاهيم متعارف عليها بينهم، وهذه ما يجعل النص الصوفي متميز عن النصوص الأدبية الأخرى، أو أن استراتيجية هذا النص يختلف عن النصوص الأخرى، فالنص الصوفي يركز على رؤية (المعاني الثابتة) من خلال جوانب روحية واستئصال دلالات كثيرة بتمثلات لفظية كثيرة (مصطلحات) فيتشكل النص، من تغير الأشكال وتنوع المصطلحات وتعدد الرؤى والآفاق وهذا ما يدفعنا إلى ممارسة التأويل على أنه مفتاح لفهم النص الصوفي بمتغيراته الكثيرة.

الممارسة الهرمينوطيقية - التأويلية - على النص الصوفي هي الأكثر استخداماً من قبل المتصوفة أنفسهم بتداولهم نصوص من سبقهم، وهي نفس الآلة التي يستخدمها المعارض في تقويضه للنص الصوفي باعتباره خارجاً عن المدار وشاذاً في المسار، في حين أن حقيقة التأويل في المشروع الغربي تختلف جذرياً عن أطرها العربية فليس التأويل هو (فن الفهم) بقدر ما هو تجنباً لسوء الفهم كما هي عند الفيلسوف شليرماخر الذي اكتفى «بوضع المعايير العامة التي يراها ضرورية لتجنب سوء الفهم. من جانب آخر كان يرى (أن نظرية التأويل . . رغم كل التقدم الذي أصابته - ما تزال بعيدة عن أن تكون فناً مكتملاً) ويؤكد بنفس الدرجة استحالة أن يستطيع أي تفسير لعمل ما استهلاك كل إمكانيات معنى هذا العمل. وكل ما يطمح إليه المفسر أن يصل إلى أقصى طاقته في تفسير النص . . القضية الأساسية التي تتناولها (الهرمينوطيقا) بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً، والأسئلة التي نحاول الإجابة عليها - من ثم - أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها

بشكل لافت على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص⁽¹⁾، وهذا الأمر ينطلق من مبدأ بوبر الذي ينص على انعدام قاعدة نهائية للتأويل⁽²⁾ كذلك فإن أي محاولة للوصول إلى دلالات نهائية في النص هو مشروع جزافي! لا يمت للمبدأ الهيرمينوطيقي، لاسيما وأن النص الصوفي يعتمد على الانفتاح الدلالي الذي يضيف له الانفتاح على العالم، فالعلاقات الباطنية في النص الصوفي هي ترجمان للعوالم الداخلية أو الباطنية عند النَّاص يأتي تشكيلها على خارطة النص من خلال اللعب بالمتغيرات الاصطلاحية التي تنحت المعاني التي يريدنا - الناص -.

فاللغة الصوفية تنشأ من آلية مختلفة عنها في اللغة/ الكلام هي:

اللغة الصوفية: كلمات ← دلالات ← معاني

ع - علاقة باطنية غير ظاهرة بربط إشاري لا منطقي تحتاج إلى تأويل. (المدلول الغائب).

اللغة/ الكلام كلمات ← دلالات ← معاني

ع - علاقة ظاهرية بواسطة نظام منطقي تركيبى لا تحتاج إلى تأويل. (دال ومدلول)

حضور المعاني عند المتصوفة يخضع لما قبله (الاستعدادات القبلية

(1) الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص.

(2) امبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي بيروت 2000. ص 62.

التجربة الصوفية على العالم) وهي تحضيرات مسبقة منظمة (أذكار، أوراد، قراءات.. إلخ) تتولد من مخاضاتها (المعاني الصوفية)، هذه التحضيرات تكون (الحال مصطلح صوفي) وهو مرحلة تلقي المعاني دون إرادة أو اختيار، فتنصب على القلب دون قصد كإحدى حالات الغيبوبة أو التحليق في عوالم روحية تجريدية غير مرتبطة بالواقع المادي، وبعد هذه الحالة تتم عملية الربط والبحث عن دلالات لتشكيل النص الصوفي لنقل تقرير وجداني (للعالم الصوفي) إلا أنه يتم بفعل قصدي للانشاء وفق رؤيته هو، وهذا ما نسميه بمسألة (الشكل المتغير) حيث يختلف النص الصوفي من متصوف لآخر قياساً لعمق التجربة أو درجتها؛ فالأقدم انتساباً في التصوف والتزاماً بقواعده أكثر عمقاً وتنوعاً في (النص) فالمرید (المرحلة الابتدائية في التصوف) قد يصرخ صرخات متتالية أو يتأوه أو تتكسر الكلمات في فمه أثر وقوعه في دائرة (الحال) فلا يستطيع تكوين (نص) بينما الشيخ (من المراحل النهائية في التصوف) يستطيع نقل مجمل حالات الوجد مكوناً (النص) إلا في حالة (الفناء مصطلح صوفي) التي يعجز هو أيضاً عن نقل تفاصيلها إلا بعد رجوعه من تلك الغيبوبة الروحية.. فإنه يصبح في درجة المرید لكن في (مقام) أعلى، أما إذا حاول نقل الحالة تلك فسوف تكون لغته غير مفهومة ولا يمكن تأويلها كقول:

(1) «قهرم طمس هوالم صعنح، ذلكم الله ربكم يا يا يا»⁽¹⁾.

(2) «في القدوم العياني إلى نزل التداني على نياق التجريد الجثمانى بعد التجريدات على الاعتلاقات الحشاوية بتجليات الاعراق الطهاوية»⁽²⁾.

(1) ابن سبعين: رسائل ابن سبعين: تحقيق عبدالرحمن بدوي. الدار المصرية، ص 183.

(2) صاحب زاده النقشبندى: نور الهداية والعرفان. تحقيق محمد أسعد. المطبعة العلمية،

هكذا فإننا نجد أن النص الصوفي ينقسم إلى:

1 - ما يؤول.

2 - ما لا يؤول

وقضية التأويل يجب أن تكون بمستوى من التنظيم والمنهجية العلمية، على أن لا تقع في الانغلاق أو الهدم الذاتي، بتوجه فلسفي لتكوين أسس صحيحة لبناء (المنهج)، والمنهج التأويلي يستند في أساسه على مجموعة من المنطلقات الفلسفية، وعلى تصميم يخضع لهندسة دقيقة من الافتراضات وطرائق البحث، وعلى المؤول أن يقف أمام اختيار الفرضيات، واختيار طريقة البحث بما يلائم فضاءات العمل المطروح لديه.

في الأدب الصوفي؛ بتكوينه وماهيته (نقدياً)، لا يخرج عن ثلاثة أنماط وصفية تحدد درجة التلقي، التأويل، الفهم... الخ، أو بمعنى آخر، تحدد لنا أولاً مشروعية التأويل قبل الشروع فيه، وهذه الأنماط هي:

أولاً: نص صوفي تتسم لغته بالبساطة والمباشرة، لا يستخدم دائرة اللغة الصوفية بل يعتمد على نقل الدلالات العرفانية من خلال اللغة المتعارف عليها (تداولاً) أو من اللغة الدينية، ويتميز هذا النص بوضوح الطرح والأسلوب وظاهرية المعنى وترابط الدلالات في السياق النصي بشكل منطقي أو أدبي مفهوم لا يحتاج إلى وسيلة تأويلية لبلوغ الغاية (الفهم)، ونجد هذا النموذج واضحاً في تصوف (عبد القادر الكيلاني، الغزالي، ابن عطاء الاسكندر، الشاذلي، .. إلخ)⁽²⁾ وإذا كان لنا أن نحكم على مؤلفات هذا

(1) الحلاج: الطواسين. تحقيق ماسينيون مطبعة الأوفست، بغداد، ص 77.

(2) كالغنية والفتح الرباني للكيلاني وعوارف المعارف للسهروردي وقوت القلوب للمكي ومكاشفة القلوب للغزالي . . . الخ.

النوع من الادب فإننا نسميه الادب الصوفي الذي، يحكي عن التصوف أو في التصوف لكنه لا يملك القيمة الابداعية في تكوين النص الصوفي .

ثانياً: نص صوفي تتسم لغته بالتعقيد والمجازات اللغوية المتفردة التي تستمد مفرداتها من دائرة اللغة الصوفية فتقل المعاني بواسطة دلالات معقدة أو بعيدة عن الإدراك إلا بواسطة التأويل ورد المفردة إلى أكثر من مرجع للوصول للمعنى . وعادة يطرح هذا النوع من النصوص قضية أو تجربة صوفية من خلال مفهوم (الذوق). وهذا ما نجده واضحاً في أكثر مؤلفات (ابن عربي) ونجده أحياناً عند (ابن سبعين) و(الحلاج) في بعض الأسطر والرسائل بين مراسلات شيوخ التصوف مع مريديهم .

ثالثاً: نص صوفي مغلق تماماً لا يمكن فهمه وتأويله، ومحاولة تأويله ضرب من الالتواءات النقدية التي ترسم معان ونتائج مسبقة دون نظر وتحليل علمي مشروع . وقد وضعنا نماذج من هذه النصوص كما عند (ابن سبعين، صاحب النقشبندي، الحلاج).

من خلال هذه الأنماط الثلاثة نستطيع تحديد ماهية النص الصوفي قبل الشروع بتأويله، الذي يمارس على ما هو قابل للتأويل، لتبيان إشكالات النص والمفهوم والتلقي والخطاب واللاتقليدية، ليظهر آلية اللغة النصية، فلسفتها، ماهيتها، دورها، .. إلخ. وإذا كان التأويل ممارسة خطيرة فلا بد أن يكون النص (..).

المعنى والتأويل في الخطاب الصوفي عند الحلّاج

الطواسين أحد الوثائق التاريخية المهمة التي لم يبطل مفعولها، فهي ملف من ملفات الماضي الذي حكم عليه بالإعدام إلا أنه تسلل إلينا مكفناً بقضية المحظور، فهو من الأوراق الممنوع تداولها والتكلم فيما تحويه في الماضي، غير مفهومه فيما تحويه في الحاضر، وإذا كان النص لا يملك أسساً شرعية في مادته ومحتواه، فإن إعادة قراءته وتحليل قضيته مشروعة.

المعنى والتأويل في الخطاب الصوفي عند الحلاج

إن محاولة الدخول إلى استراتيجيات نص محاط بالأساطير التاريخية والرفض الأيديولوجي، مثلما هو مؤطر بالتعقيد أو الشطط اللغوي والرمزية، يعدّ عملاً مجهداً، خاصة إن كان هذا النص لأشهر وأغرب متصوفة العالم الإسلامي (الحسين بن منصور الحلاج 244هـ - 309هـ)، فلغة المتصوفة بشكل عام «لغة خاصة بهم، أو تعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم»⁽¹⁾ وبعضها يعدّ من الأسرار المكتومة، والبوح بها يعتبر خرقاً لقواعد وقوانين التصوف يستلزم الإبعاد وحجب الثقة، وقد عبّر الحلاج عن ذلك فقال:

من أطلعوه على سر فباح به لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا
وعاقبوه على ما كان من زلٍ وأبدلوه مكان الأنس إباحاً⁽²⁾

وقد عبّر بعض المتصوفة عن قتل الحلاج أنه حدث نتيجة الأسرار المكتومة، وما نجده في الحلاج أنه لم يؤمن بضرورة الكتمان خلال حياته، حتى اضطر شيخ متصوفة بغداد - الجنيد - إلى طرده من مجلسه العلمي والحكم عليه فيما بعد على أنه خارج عن طريق القوم - المتصوفة - مما دفع الحلاج إلى تكوين تيار خاص به، وأفكار استقل بها عن متصوفة بغداد فكانت

(1) د. محمد غلاب: التصوف المقارن. مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ ص 38.

(2) ماسينيون وكراوس: أخبار الحلاج. مكتبة المثنى. بغداد اوفسيت ص 123.

طواسينه من النتائج المهمة التي وضع فيها عقيدته وآراءه وتعديلاته، بل وغرابته كلها فأصبح بياناً صوفياً متميزاً في مادته وأسلوبه عن نصوص التصوف السابق واللاحق! ونستطيع أن نجزم أن الطواسين نص يقع خارج إشكاليات التناص (Intertextuality) فلا توجد إشارة فيه على أنه مفتوح على نصوص سابقة أو يتضمن نصوصاً أخرى وهذا ما دفعنا للكتابة عنه وإظهار المميزات الأخرى التي فيه، فأنطولوجيا (النص) أو ركانزه الثلاث:

المرسل - الرسالة - الملتقي، احتوت إشكالات منذ الماضي وحتى الآن، فالمرسل (المتمثل بالحلاج) لازال مغلفاً بمجهولات التاريخ المطمورة والمندثرة، وكل ما كُتب عنه لا يفتح لنا باباً للنفوذ إلى شخصية وملاساته الكثيرة إلا في حدود ظنية أو ماسينيونية⁽¹⁾، هذا من ناحية شخصيته التاريخية، أما شخصيته الحقيقية (التي درسها ماسينيون) فهي: انفعالية، متمردة لا تأبه بالعقبات ولا بالقوانين السلطوية، فمن الناحية الصوفية تمرّد على جميع المتصوفة معلناً انشغاقه التام عنهم وعن قوانينهم وأطر تمرّده نظرياً بـ (الطواسين) وعملياً برمي (الخرقة الصوفية) التي لم تحدث في تاريخ التصوف على الإطلاق! وأما الجانب السياسي فقد بيّن ماسينيون مدى اهتمام ونشاط الحلاج بالإصلاحات الاقتصادية التي كانت متدهورة إبان حياته⁽²⁾، واتصاله مع بعض الرجال المهمّين بهذا الجانب وهذا ما دفع السلطة السياسية إلى اتهامه بالقرمطة، أما الرسالة (الطواسين) فهي بدرجة الإشكال الأول وتعقيده، وفي الحقيقة هي صورة المرسل من خلال اللغة لأنها قناة

(1) ماسينيون (1883-1962) مستشرق فرنسي معروف اهتم بتراث الحلاج وكتب عنه دراسات عديدة، كما قام بجمع تاريخه ودراسة شخصيته.

(2) عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - مصر 1946 ص 71..

الاتصال التي بيننا وبينه، والطواسين كتاب معقد بأسلوبه وشفراته مما جعل قناة الاتصال كذلك، وتأتي الركيزة الثالثة (المتلقي) هم - في الماضي/ نحن - في الحاضر، وهو الأكثر إشكالاً وغرابة حيث تمثل في الماضي:

أ - السلطة الدينية ⇌ الرفض ⇌ المحاكمة ⇌ العقوبة ⇌ القصاص

ب - السلطة السياسية ⇌ تنفذ أحكام السلطة الدينية

⇌ تستند لأحكام السلطة الدينية بعقوبة مزدوجة

ج - الجمهور ⇌ الرفض ⇌ يستند لأحكام السلطة الدينية

د - المؤيدون لأفكار الحلاج، التلاميذ، المريدون، بعض الجمهور بلا منظومة إسناد.

فالسلطة الدينية اعتبرت الحلاج (زنديق، ساحر، مضلل... الخ) خارج عن الملة يستلزم إقامة الحد عليه (القصاص) لادعائه أنه (الحق) ولإسقاطه فريضة الحج!

نفذت السلطة السياسية المقررات الدينية التي وقعت على قرار جماعي بضرورة قتله، ولكن هذه الوثيقة فقدت؟! وأصبح الناس أيام حياته وبعد قتله فريقين: فريقاً يرفضه، وآخر يؤيده أو كما قال د. محمد غلاب «قرر بعضهم أنه ساحر، وجزم البعض الآخر بأنه مجنون، وأكد فريق ثالث أنه يأتي بالكرامات»⁽¹⁾ فأما الرافض فقد استند إلى تأويل السلطة الدينية وأما المؤيد فقد استند إلى (عيان) الكرامات أو تواترها على ألسنة الناس، وهذا التواتر هو

(1) التصوف المقارن ص 95..

الذي كَوّن أسطورة الحلاج التي ألبسته أقاويل شعبية وخرافية، ومن قبيل قولهم «إنه لم يقتل بل رفع إلى السماء كال المسيح وسوف يعود كال المسيح... فاض نهر دجلة من بركة رماده... الخ»⁽¹⁾.

أما نحن / الحاضر فإن تيه الشخصية في أوراق التاريخ ومحاكمته الشهيرة ولغته المستفزة تجعلنا في حيرة إمام هذه الاشكالات جمعاء بوصفنا جثنا بعد عصره بأحد عشر قرناً محملين بخطاب تاريخي وديني وفكري رافض للحلاج جملة وتفصيلاً، فكيف نفرض هذا الغبار التاريخي الخائق لنكتشف هل الحلاج هو حلاج ماسينيون أو ابن الاثير أو ابن كثير أم حلاج الزوايا والتكايا الذين يرفعونه على أنه في مرتبة الولاية العظيمة... حقاً إنه إشكال يحتاج إلى مدرسة نقدية مستقلة تدرسه متجاوزة أسوار المحذور وخيالات الولاية الصوفية لأن الإشكالات الحلاجية استمرت حتى هذا العصر، الرفض / التأييد، النص / المتلقي، الحلاج / التاريخ، التصوف / السلطة الدينية، فبقي الحلاج يعيش نفس المحنة الماضية واقعاً في مطب الولي / الزنديق، فظلت انطولوجيا النص في إشكال منذ عصر الطواسين، ولا تأتي إعادة قراءة وتحليل النص الصوفي إلا لكشف التراكم المعرفي - التاريخي - المكون للخطاب العرفاني الذي أصبحت نصوصه مفصولة عن الحاضر بسبب:

اللغة ⇐ إشكالية التلقي ⇐ النص ⇐ إشكالية التأويل - - - ⇐
الخطاب / إشكالية التاريخ

فأصبح التصوف مركوناً عن عالمنا وغدت لغته خارج حدود العصر، غير مفهومة سوى في الزوايا والتكايا والطرق الصوفية التي تجرّ نفسها من

(1) سامي خرطيليل: أسطورة الحلاج، دار ابن خلدون - بيروت 1979 ص 155..

التاريخ جراً يشوبه التعب والإجهاد، وهذا لا يعني أننا نريد إحياء هذه اللغة وتلك المصطلحات (المصطلحات الصوفية) لأننا لا ندعي موتها فالمقصود هو إعادة قراءتها ورفع إشكالاتها والتحاور معها من أفق أكثر اتساعاً وجدلية دون رادع أو حاجز مورث من ممنوعات التاريخ «فالنص لا يعيش إلا من خلال القارئ»⁽¹⁾ والعمل الأدبي «يستمد قيمته من التأويل الذي يقدمه القارئ من خلال علاقة حوارية تصاعدية مع النص بوصفه رسالة مفتوحة يوجهها المرسل»⁽²⁾ فتأتي عملية القراءة هنا محاولة لإكساب النص المشكل (الدرجة القطعية في الحكم) ورفع الأقواس «الهوسرلية» التي يصبح وجودها متعارضاً مع التراكم المعرفي، التاريخي، الثقافي، والطواسين أحد الوثائق التاريخية المهمة التي لم يبطل مفعولها، فهي ملف من ملفات الماضي الذي حكم عليه بالإعدام⁽³⁾ إلا أنه تسلل إلينا مكفناً بقضية المحظور، فهو من الأوراق الممنوع تداولها والتكلم فيما تحويه في الماضي، غير مفهومه فيما تحويه في الحاضر، وإذا كان النص لا يملك أسساً شرعية في مادته ومحتواه، فإن إعادة قراءته وتحليل قضيته مشروعة إعادة رؤية ونقد المحظور تكشف لنا صورة من قرر (الحظر) ومن وقع عليه فعل الحظر، فالمحظور (الطواسين/ أفكار الحلاج) هو صورة الحلاج، عقيدته، تاريخه، حقيقته، زيفه، توحيده، حلوله، اتحاده، تصوفه، دجله، ولايته، زندقته... الخ، باختصار هو عملية كشف للسلطة التاريخية بمفهوم (فوكو) وهذا الشيء يتطلب تحييد القضية قبل الدخول فيها لأن «الانطلاق من إيديولوجيا معينة في تفسير أي نص أدبي يشوه

(1) المجلة الثقافية: مجلة فصلية تصدرها الجامعة الاردنية العدد 43/ 1998 ص 70 .

(2) المرجع أعلاه ص 67 .

(3) قامت السلطة السياسية بدفع الوراقين للقسم على عدم استنساخ مؤلفات الحلاج أو التعامل بها وأمرتهم بإتلافها .

العملية النقدية»⁽¹⁾ بمعنى آخر، الانطلاق من درجة الصفر في القراءة حتى إن لم يكن النص في درجة الصفر، ولأن القراءة اليوم أصبحت «فعلاً معقداً شديد التعقيد»⁽²⁾ كان لا بد أن تكون لها استراتيجيات، لأنها (القراءة) تبقى دوماً مغامرة واقتحام! ومنا هذه المحاولات:

استراتيجية حياة الحلاج:

ولد ليقتل! 244هـ قتل بعد تقطيع يديه وصلبه، ثم قُطع رأسه في 24 ذي القعدة 309هـ⁽³⁾، حُرق لأجل أن يفنى أثره!... أتلفت مؤلفاته ليفنى فكره،

(1) المجلة الثقافية: ص 68..

(2) المجلة الثقافية: ص 70..

(3) «في هذه السنة قُتل الحسين بن منصور الحلاج الصوفي وأُحرق، وكان ابتداء حاله أنه كان يُظهر الزهد والتصوّف، ويُظهر الكرامات، ويخرج للناس فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، ويمدّ يده إلى الهواء فيعدها مملوءة دراهم عليها مكتوب: (قل هو الله أحد)، ويسمّيها دراهم القدرة، ويخبر الناس بما أكلوه، وما صنعوه في بيوتهم، ويتكلّم بما في ضمائرهم، فافتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول، وبالجملة فإنّ الناس اختلفوا فيه اختلافهم في المسيح ﷺ، فَمِنْ قائل أنه حلّ فيه جزء إلهي، ويدّعي فيه الربوبية، ومن قائل أنه وليّ الله تعالى، وإنّ الذي يظهر منه من جملة كرامات الصالحين، ومن قائل أنه مشعبد، وممّخرق، وساحر كذاب، ومتكهن، والجنّ تطيعه فتأتيه بالفاكهة في غير أوانها...»

وأما سبب قتله فإنه نُقل عنه عند عودته إلى بغداد إلى الوزير حامد بن العباس أنه أحيا جماعة، وأنه يحيي الموتى، وأنّ الجنّ يخدمونه، وأنهم يُحضرُون عنده ما يشتهي، وأنه قد مّوه على جماعة من حواشي الخليفة، وأنّ نصرأ الحاجب قد مال إليه وغيره، فالتمس حامد الوزير من المقتدر بالله أن يسلم إليه الحلاج وأصحابه، فدفع عنه نصر الحاجب، فألحّ الوزير، فأمر المقتدر بتسليمه إليه، فأخذه، وأخذ معه إنسان يُعرف بالشمري، وغيره، قيل إنهم يعتقدون أنه إله، فقرّزهم، فاعترفوا أنهم قد صّحّ عندهم أنه إله، وأنه يحيي الموتى، وقابلوا الحلاج على ذلك، فأنكره وقال: أعوذ بالله أن أدّعي الربوبية، أو التّوبة، وإنّما أنا رجل أعبد الله، ﷻ! فأحضر حامد القاضي أبا عمرو والقاضي =

بدأ حياة السفر والترحال من مكان إلى آخر فوصل الهند والصين وتلقى الكثير من العلوم، ودامت رحلاته خمس سنوات.

في بغداد ألقى دروساً، فأصبح له تلاميذ ومريدون... بسط لهم آراءه الصوفية «فلم يلبث أن صار موضع جدل ونزاع»⁽¹⁾ وقتها بدأ عصر المؤامرات من حاسديه وخطط للإيقاع به بعد جهره (أنا الحق) إلا أنه نجى بلا ضرر فاستمر بشكل أكثر تحدياً، فثار عليه الفقهاء واكبر متصوفة بغداد مما اضطره إلى رمي الخرقه الصوفية ومخاصمة شيخ المتصوفة - الجنيد - فأصبح للحلاج من تلك اللحظة إيديولوجيا يجب أن يستمر في بنائها والدفاع عنها، وأصبح الانسحاب مهانة كبيرة فلا بد من الاستمرار... لا بد أن تكون لحرية وإثارته الجدل نهاية، فصدر الحكم بسجنه سنة 296هـ وملاحقة مريديه مما أجبره على الهرب... ألقى القبض عليه في الاحواز فنوظر سنة 301 - واتهم سياسياً بالقرمطة ودينياً بالسحر والزندقة، وأصبح الأمر جاداً وقتها، فسجن سنين طويلة وقيل إنه سنحت له فرصة الهرب إلا أنه لم يفعل.

لم ينس الفقهاء قصته فأعادوها للنقاش، فوقف التنفيذ يزعجهم... وأخيراً حكم عليه بالقصاص - القتل - نفذ حكم الإعدام أمام الناس، فقال

= لبعض النصوص التي وصلنا عنوانها من دون محتواها، أو بلغنا عنها خبرٌ وفُقدت أعيانها... وكما أسلفنا، فقد تقلب تراثا العربي بين الطي والنشر، وكان المطويُّ منه هو الأكثرية، والمستورُّ منه هو الأغلب من المشهور المنشور... ويدخل في باب (الطيِّ المقصود) ما فعلته جماعة السلطة، وسلطة الجماعة، من إزاحة لبعض المؤلفات وبعض المؤلفين حتى غاب ذكرهم وانطوى أمر ما كتبوه... ومن هذه الناحية حُجبت (طواسين) الحلاج قرابة ألف عام، واندثرت أعمال عين القضاة الهمداني، واختفت بالكلية مؤلفات أبي العباس الإيرانشهرى... / أ. د. يوسف زيدان مدير مركز المخطوطات ومتحف المخطوطات بمكتبة الإسكندرية.

ساعتها «هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد على ما تريد»⁽¹⁾ بعدها كان دور أبو الحارث السيف؟! . . .

بعد قتله بهذه الصورة الدرامية الدامية أخذ التصوف منحى آخر وخفت لغة الشطح، وأصبح أكثر باطنية وتشعبت مصطلحاته وأصبح أكثر تعقيداً وغموضاً لأن السلطة الدينية الفقهية برهنت أن لها القوة في الردع، فأصبح الخوف عاملاً محسوباً وإلا سيكون هناك أكثر من حلاج، فكان للكتمان والسرية دور في تعقيد اللغة الصوفية وترميز الكلام لأنها (اللغة) شاهد الإدانة الذي يحتاج به المتصوفة، وما يؤكد هذا أن عملية تصفية الحلاج (الجسدي + الفكري) أنهت مذهبه ولم يتجراً أحد أن يتبناها ولم يعد للحلاج سوى (سيرة) أما الحلول والاتحاد فقد صودر نهائياً وهو من أهم الآراء الحلاجية في بناء مذهبه الذي كان في ثلاثة فروع «أولاً: الفقه، يمكن الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى بما في ذلك الحج (إسقاط الوسائط)، ثانياً: علم الكلام، تنزيه الله عن حدود الخلق -الطول العرض-، وجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد مع روح الزاهد المخلوقة - حلول اللاهوت بالناسوت) - يصبح الولي الدليل الذاتي الحي على الله - هو هو - ومن ثم القول (أنا الحق) ثالثاً: التصوف، الاتحاد التام مع الإرادة الإلهية - عين الجمع - عن طريق الشوق والاستسلام للألم والمعاناة»⁽²⁾.

يعد التكلم في أي من هذه الآراء مجازفة خطيرة يطبق عليها ما طبق على

(1) أخبار الحلاج: ص 8..

(2) مادة الحلاج. دائرة المعارف الإسلامية. ج 8..

الحلاج، وهذا ما حصل فعلاً لأحد المتصوفة الأذربيجانيين (عمادالدين نسيمي) الذي حذا حذو الحلاج فقتل في حلب بعد محاكمته عام (1417م) لقوله (أنا الحق) وكان أسلوب قتل نسيمي مشابهاً لقتل الحلاج بدرجة كبيرة⁽¹⁾.

استراتيجية الطواسين

هي الوثيقة الأكثر أهمية من الوثائق الحلاجية التي وصلتنا⁽²⁾، وهي كراس قليل الصفحات معقدة في محتواه، كتب في فترات تاريخية متقطعة وامتدت أيدي الناقلين إليه، وكان آخر ما كتبه الحلاج في حياته هو (طس الأزل والالتباس في صحة الدعاوى بعكس المعاني) حين كان في السجن فسلمه لتلميذه النجيب (ابن عطاء الآدمي) الذي قتل قبل شيخه لدفاعه المشهود عنه.

الطواسين مجموعة من المفاهيم والعقائد الصوفية الخاصة بالحلاج، وضع فيها جملة آرائه وتصحيحاته واعتقاده بشكل تعبيرى ملفت للنظر، حيث إنه لا يدرج ضمن الواردات الإلهية أو التلقي العرفاني، بقدر ما هو تكوين منظم لأفكاره، ومن المرجح أنه كان يتحدث بمادة الطواسين قبل تدوينها أمام المريدين والعامة، ثم حوّل المقال إلى نصوص مكتوبة إبان حياته في الفترة الأخيرة.

يحتوي الكتاب على أحد عشر نصاً يبدأ بـ 1 - طس السراج 2 - الفهم

(1) حميد أراسلي: عماد الدين نسيمي، أذربيجان - باكو 1973 ص 22/16.

(2) أورد. د. محمد غلاب في كتابه التصوف المقارن مجموعة من آثار الحلاج الموجودة غير الطواسين.

3 - الصفاء 4 - الدائرة 5 - النقطة 6 - الأزل والالتباس 7 - المشيئة 8 - التوحيد 9 - الأسرار في التوحيد 10 - التنزيه 11 - بستان المعرفة (الذي لم يعتبره الحلاج طس) ولم يصل إلينا طس التنزيه إلا أن ماسينيون نقل لنا ترجمة فارسية له، قامت مصر بترجمته في إحدى طبعات الطواسين القديمة، إضافة لذلك يحتوي الكتاب على رسوم غريبة منها تجريدية جداً ومنها كالطلاس وعدددها أحد عشر رسماً وزَّعها في ستة طواسين، وفي الكتاب أربعة محاور هي:

أ - النظرية الصوفية: يُعدّ الكتاب بشكل عام (نظرية صوفية) أما على وجه الخصوص فإن الحلاج وضع أسساً لنظريته في المقامات (43 مقاماً)، أولها الأدب وآخرها مقام البداية، وهذا ما لا نجده في مؤلفات وأفكار متصوفة عصره، حيث إن النظرية الصوفية تعتبر (النهاية = الوصول) آخر المقامات حيث الوصول إلى الحضرة الإلهية أو عين الجمع/الفناء، إلا أن الحلاج اعتبر النهاية هي البداية لأنها أعلى مرتبة في الطريق فيكون بينها وبين عين الجمع زمن قصير وفيها يصبح الصوفي في (اللانهاية) أو الاتحاد الكلي بين المخلوق والخالق، وقد صاغ الحلاج فكرته هذه في طس الصفاء.

ب - التوحيد والتنزيه: وضع الحلاج معضلة المعرفة الإنسانية وعجزها في إدراك التوحيد والتنزيه الحقيقي (عجز العقل البشري) وأحياناً نشعر بمطالعتنا للطواسين أننا بحالة عجز تام لمعرفة أي شيء على حقيقته فالحيرة هي مشكلة التصوف كما نجدها عند النفري إلا أن الحلاج رسم لنا صورة أكثر وضوحاً عن حقيقة الحيرة (طس: التوحيد، الأسرار في التوحيد، بستان المعرفة).

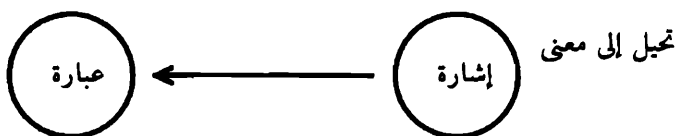
ت - معضلة الأمر والمشيئة: وهو محور في الطواسين، فقد نلمح الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود ووحدة الشهود سطحياً، أما الأمر والمشيئة

فإنه أخطر ما أقره الحلاج في الكتاب وقد يكون السجن السبب الذي دفعه لابتكار هذه الفكرة (المعضلة) حيث إننا نجد لها واضحة في طس الأزل والالتباس رداً على أفكار الشلمغاني المتطرف الذي كان أحد الخصوم الحلاج، فما كان من الحلاج إلا أن يرد من خلف القضبان على خصمه معلناً (لا أضداد في العالم؟) مسيقاً أمر السجود ورفضه من قبل إبليس ثم مدافعاً عنه وعن فرعون وهذا شيء لم يعهد من قبل أبداً (طس: الأزل والالتباس، المشيئة).

ث - معرفة الحقيقة: وهي النقطة التي تربط أفكار النصوص مع بعضها والتي بدونها لا يصل المرء إلى معرفة الإشارات الحلاجية، فقد بين عوائق الفهم ومراتب الفهم بالقياس إلى مراتب الحقيقة ولا غرابة أن نجد الحلاج يتطرق في رؤيته لهذه المسألة فيقحمنا بما هو أعقد (حقيقة الحقيقة، حقيقة الحقائق، حق الحقيقة... الخ) (طس: الفهم، الدائرة، النقطة) مستعيناً بالرسوم هنا وهناك فأصبح الدخول إلى معرفة أفكار الحلاج والحقيقة التي يريد، معضلة بحد ذاتها.

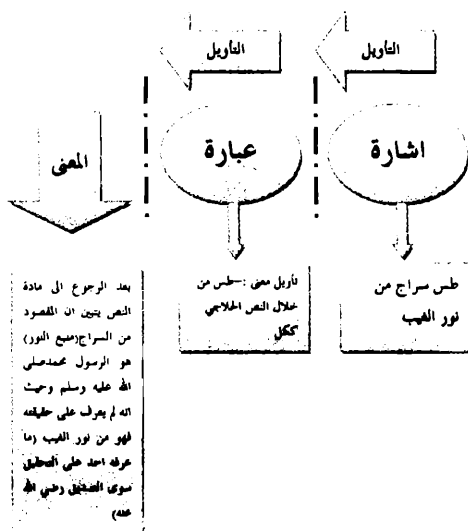
حال قراءتنا للطواسين والشعور بالحيرة أمام مواضيعه ورسومه تبدأ الأسئلة بالظهور، أسئلة تخص الأسلوب وأخرى الأفكار، وحين ندخل في معادلة حياة الحلاج مع أسلوبه نجد أن هناك تناقضاً فالحلاج: صريح، مباشر، يوجه كلامه للكل (عامل الخوف هامشي في حياته) بينما الطواسين ملغزة غير مباشر، فلمن كتب الحلاج طواسينه؟ في طيات النصوص نجد ثلاثة أشكال للإرسال.

الشكل الأول: لغة وجهت للعامة، قابلة للفهم المباشر ولا تحتاج إلى إطار مرجعي تأويلي لفهمها، تتسم بالأسلوب التعبيري القريب للعواطف هذا الشكل في الإرسال كتب بسياق:



الشكل الثاني: لغة وجهت لتلاميذه ومريديه (ولمتصوفة بغداد أيضاً) وهي غير مباشرة، قابلة للفهم من خلال التأويل، أي بعد إرجاعها إلى المعنى المتضمن في الإشارة والعبارة الصوفية.

وهذا الشكل يضم مصطلحات وجمل تحتاج إلى شرح لكي يتكامل المعنى مع فضاء النص وهذا الشكل من الإرسال كتب بسياق:



ونظن أن الحلاج كان يشرح نكات هذا النوع من الإرسال لمريده مثلما فعل بتأويل بعض الآيات القرآنية في الطواسين.

الشكل الثالث: وهو إرسال متفرد متميز حيث اللغة غير مفهومة

وبأسلوب لم يعرف من قبل عند المتصوفة في ذلك العصر، فهو ملغز غير قابل للفهم ولا للتأويل، ما يعني أنه كتب هذه الطواسين متحدياً متصوفة بغداد الرافضين أفكاره، وأما كتبه منه - إليه ونرجح الاحتمال الأول.

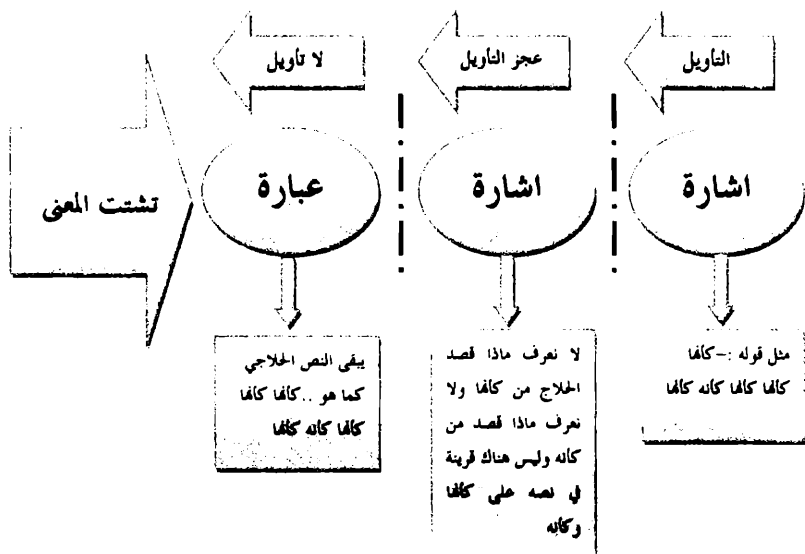
لم تصلنا معلومة تاريخية حول إن كان الحلاج قد شرح شيئاً من هذه اللغة لتلامذته ولا توجد إشارة فيما إذا كان المتصوفة السابقين للحلاج قد استخدموا هذا الأسلوب، وقد اخطأ د. علي صافي حسين بقوله: إن الدسوقي هو أول من استخدم هذا اللون في رسالتين له مستخدماً اللفظ المعجم «الذي لا مدلول له في أي من اللغات العربية، التركية، الفارسية، وحتى السريانية»⁽¹⁾ وإبراهيم الدسوقي ولد في 633هـ ومات في 676هـ وبين موت الحلاج ومولد الدسوقي أكثر من ثلاثة قرون.

تُعتبر الجملة الصوفية من هذا النوع ممتعة التأويل، لأنها تتكون من إشارتين تحيل إلى عبارة (= الجملة الصوفية) التي تكون المعنى، والإشارة مصطلح صوفي يعني «ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة»⁽²⁾ أي بالعبارة الصريحة وكما عبّر عنها الحلاج بدقة حين قال (من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا) وقال الروذباري «علمنا هذا إشارة فإن كان عبارة خفي»⁽³⁾ والإشارة في الطواسين = المفهوم الذي اختزل لغوياً، وفي الشكل الثالث لا نستطيع الوصول إلى فهم آلية الإشارة ولا اشتقاقها فبغض النظر عن اللفظ المعجم هناك لفظ عربي أيضاً غير مفهوم لأنه كتب من خلال إشارتين تحتاج كل إشارة إلى تأويل مستقل ثم الربط بينهما للوصول إلى العبارة = الجملة الصوفية التي تكون المعنى، ونمثل هذا الشكل من الإرسال بهذا التوضيح:

(1) د. علي صافي حسين: الأدب الصوفي في مصر - دار المعارف 1964 ص 333.

(2) د. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر - مصر 1987 مادة إشارة.

(3) المرجع اعلاه مادة الإشارة.



ومثال ما ورد بالطواسين باللفظ المعجم:

قال الحلاج: مراضه محيل ممصص، مغابضه فاعيل رميمص
شراهمه برهمية، ضواريه مخيلية، عماياه فطهمية⁽¹⁾.

فهذا النموذج لا يمكن تأويله لا بذاته ولا بإرجاعه إلى مادة النص، لأنه خليط من ألفاظ لا كنه لها عندنا، وتأويلها شيء محال، حتى ما ورد فيها باللفظ العربي، وإن محاولة تأويله يعد (تأسيس معنى مسبق) لأن تأويل ما لا

(1) الحلاج: الطواسين، تحقيق ماسينيون - بغداد اوفسيت مكتبة المثنى ص 54.

يؤول هو عملية (احتيايل) سلبية للبرهنة على معنى مسبق لم يكن التأويل سوى تأطير شرعي لهذا المعنى وهذا أخطر ما في التأويل لأنه خروج عن قوانينه، فالتأويل يجب أن ينطلق من نقطة حيادية تستوعب المعنى مهما كان اعتباره ضد النص أو مع النص وهو ما ذكرناه أعلاه بـ (التحييد) فيجب تصنيف النص إلى ما يؤول وما لا يؤول تاركين الأخير ضمن فضاء النص باعتباره بلا دلالة (قرينة صارفة) أو معنى كونه لا يقدم معنى بذاته ولا بغيره.

هذه الاشكال الثلاثة من (الإرسال) تنطبق على النصوص الصوفية عامة لأنها إما أن تكون مفهومة لا تحتاج الرجوع إلى معاني المصطلحات، نجد هذه اللغة في مؤلفات (الكيلاني، المكي، الغزالي، النقشبندي...) وإما أن تكون بحاجة لفك معاني المصطلحات كما نجدها عند (الحلاج، النفري، ابن عربي، ابن سبعين...) ويأتي الشكل الثالث غير قابل للفهم، ولا للتأويل أو ليس له معنى وقد لمس كثير من المتصوفة بعد الحلاج هذه اللغة ولكنه لم يكن سائداً في التصوف لما فيه من مأخذ أخطرها اعتباره من ضمن السحر والأقسام السفلية... الخ أو خروجاً عن اللغة القرآنية الدينية التي جاءت باللفظ العربي القويم، فيعتبر هذا الشكل بلا إسناد قرآني أو سني (السنة المحمدية).

استراتيجية اللغة الصوفية

تعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية/ مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة، وإذا كانت اللغة عند سوسر نظاماً من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فإن المتصوفة استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن

استعارات ودلالات الأدب، الفلسفة، السياسة... الخ، وتشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقاً خاصاً فيه مفردات وجمل متميزة فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة كما يقول امبرتو ايكو⁽¹⁾، ولا يمكن دراسة النص/ اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكون المفردة والجملة المكونة للنص بمعنى آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لأن اللغة هنا تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص هنا لا يتكون بعد إجهاد عقلائي وتخطيط إنشائي مسبق بل من إجهاد/ استعداد روحي وراء النظر العقلي كما يقول ابن عربي، على ضوئه نحتاج إلى فهم التجربة الصوفية لأن الكلمة أو الشيء عندهم «لا يماثلان الدال والمدلول... بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي»⁽²⁾ وهذا التمثيل هو الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة والجملة، ولا تتفق مع الدكتورة سعاد الحكيم بضرورة التمييز بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها⁽³⁾. لأن التعبير عن التجربة هنا هو نقل التجربة تلك من عالمها الذاتي/ الحسي إلى التمثيل اللغوي / التعبيري أي تطابق الذات مع اللغة والحس مع التعبير، أو كما قالت هي: العودة من الأعماق إلى الآفاق فمسيرة العودة هذه هي المجال الذي تنشأ فيه اللغة/ النص، وإذا لم تكن هناك مطابقة وعلاقة بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها، لما ظهرت لغة خاصة بالمتصوفة التي جاءت لتمثيل واحتواء التجربة في

(1) امبرتو ايكو: القارئ في الحكاية، ترجمة انطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي 1996 ص 21.

(2) ميشال زكريا: الالسانية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت 1983 ص 180.

(3) سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دار ندره للطباعة والنشر 1981 ص 13.

إطار لغوي/ نصي، لأنه لو كانت التجربة الصوفية خارج نطاق التعبير عنها لما تحققت إمكانية القراءة «فلا تتحقق الكتابة إلا لأنها تحمل في داخلها إمكانية القراءة»⁽¹⁾.

فكان ردّ الفعل الديني منصباً على هذا المحور أكثر من انصبابه على التجربة الصوفية كون الثانية استمدت شرعيتها من منظومة إسناد ديني/ تأويلي (من القرآن والسنة) وتعليق الدكتور أهلاه نسف التراث الصوفي اللغوي فعلى ضوء فرضيتها تُعتبر النصوص الصوفية التي بين يدينا مجرد سطور تملأ فراغاً في التاريخ! ؟ وإذ نقوم بدراسة الردود والانتقادات التي وجهت للمتصوفة نجد أنها تركز أولاً على أساس (اللغة/ التعبير/ الأسلوب/ الغموض/ الترميز... الخ) لأن اللغة التي يتكلمها ويكتبها المتصوفة تختلف عن لغة وكتابات غيرهم، فالآخر يطبق تمثيل ثقافي معجمي أو لغوي خارج التصوف على اللغة الصوفية وهنا تولد الفجوة! فالجوع كلمة عربية ومفهوم اقتصادي له أسباب ومصطلح سياسي، ويمكن أن يكون مجازاً أدبياً، أما عند المتصوفة (مصطلح) له أركان وأسلوب وغايه، فهم يأخذون نتيجة (الكلمة) لينطلقوا بها إلى مجال آخر فالجوع عندهم وسيلة للتقرب إلى الله، وهو أحد أركان المجاهدة له ثمار الوصول وهو من ينابيع الحكمة... الخ، فلاحظ الاختلاف في معنى الكلمة، ولهذا السبب نبّه الفقهاء إلى «الاحتياط منهم واعتزال مجالسهم»⁽²⁾ أما الحياضيون فقد اعتبروا أن للمتصوفة حالتين مختلفتين (كرد فعل على لغتهم) حالة الصحو وحالة الغيبوبة - السكر -، أما الأولى فهي الحالة التي يكون فيها المتصوف مسؤولاً عما يقوله، أما الثانية

(1) وليم راي: المعنى الادبي، ترجمة د. يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون - بغداد 1987 ص 25.

(2) التصوف المقارن ص 38.

فلا يكون فيها مسؤولاً كونها (الحالة) لا حدّ عليها يوجب المحاسبة فأدرجوا لغة الشطح ضمن حالات الغيبوبة، وعبر المتصوفة باصطلاحاتهم على مثل هذه الحالات بـ (الذوق، الشراب، الري، . . . الخ) «فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشراب سكران، وصاحب الري صاحي . . . ومن قوى حبه تسرمد شربه»⁽¹⁾ ولهذا كان هناك تعليقات إيجابية لشطحات المتصوفة ومنهم الحلاج بقوله: (أنا الحق) فلم توجب قتله رغم طلب بعض الفقهاء لاعتراض أحدهم باعتبار أن مقولته صادرة عن حالة (روحية) اجتازت حدود العقل! .

تتكون اللغة الصوفية/ النص بعد استعدادات مسبقة هي (أذكار، أورد، مجاهدات، رياضات، خلوات . . . الخ) تؤدي هذه الاستعدادات إلى تكون (الذوق الصوفي) وهو مصطلح خاص بهم لا يخضع لمنطق العلم يدرجه المتصوفة ضمن (علم الأحوال) ويفهم من سياق المصطلح في مؤلفاتهم أنه يعني (المعرفة، الإدراك، الفهم/ الحدسي) «فهو نور عرفاني يقذفه الحق في قلوب أوليائه»⁽²⁾ والذوق هو القاسم المشترك عند المتصوفة وبالنتيجة هو القاسم المشترك في تكوين اللغة/ النص، وينبه المتصوفة قراءهم إلى فهم هذه المسألة والدخول في التجربة كي لا يحجبوا عنه كنه مرادهم، والذوق عندهم أول درجات الشرب، فيكون الأخير أول درجات التلقي/ الاستقبال، والسكر نتاج الشرب فيصبح السكر أول درجات الإرسال/ الانفعال، وهذه الحالة تؤدي إلى درجة أعلى من الذوق تسمى (المعراج الصوفي) «وهو عودة إلى البطون، يقوم المتصوف من خلاله بتحليل الأركان»⁽³⁾ والمقصود منه رحلة

(1) د. محمد لطفي جمعة، تأريخ فلاسفة الإسلام، ص 280.

(2) د. عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة - بيروت مادة ذوق.

(3) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، مادة (المعراج الصوفي).

داخل النفس لاستلام نتائج الذوق، الشرب، السكر لأنه استشراف للعالم تليه حالات أخرى متقدمة هي (المحاضرة تليها المكاشفة تليها المشاهدة) ونجمع نحن هذه الحالات بمصطلح (المخاطبة) التي تكون وصفية أو تحليلية تنتج اللغة الصوفية/ النص.

إذا كانت «اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم»⁽¹⁾ على حد تعبير دريدا فالمعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم المتصوف عن العالم وتتغير هذه المفاهيم (حسب درجة الذوق) فدرجة الذوق تتغير بتغير الحال والمقام⁽²⁾ وعليه فللنصوص الصوفية درجات مختلفة في التلقي والإرسال فقد يكون في حالة النوم أو اليقظة والذين يرجعون تلقّيههم إلى حالة النوم هم عادة يريدون أن يتملصوا من التبعات التي قد تلحق بهم مثلما نجد عند ابن عربي هذا الأمر ملحوظاً في الفتوحات والفصوص، وبكل الأحوال تكون اللغة هي الصورة الناقلة لهذه التجربة أما عند الحلاج فالامر يختلف قليلاً فهو لا ينقل تجربته الصوفية في الذوق والتلقي مباشرة انما نجده يقوم بتنظيم وتكوين هذا التلقي وفق نموذج فيه اللمسات الفكرية التي تناسبه؛ ففي الطواسين لا نلمس تجربته الصوفية والذوقية العرفانية مثلما لا نجد إرهابات الوجد الصوفي بالقدر الذي نجد فيه (الحلاج المقنع) الذي يختلف عن (الحلاج الشاعر) فالثاني شحنة من العواطف والتعبير والانفعال والخيال والصراحة!

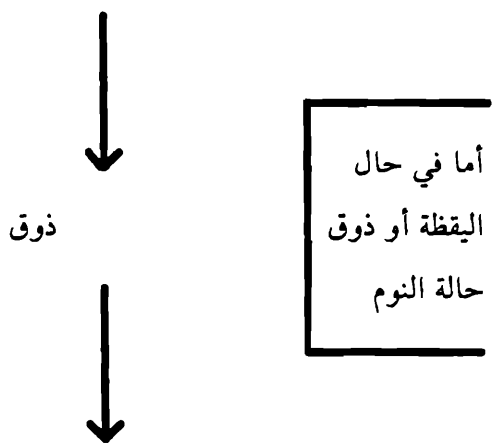
[أنا من أهوى ومن أهوى أنا، أنعى إليك نفوساً طاح شاهدها، نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف، حويت بكلي كل كلك يا قدسي... الخ] نجده في الطواسين شخصاً آخر مليئاً بالتعقيد والتميز، هنا خائف وهنا

(1) مجموعة مؤلفين: معرفة الآخر، المركز الثقافي القومي - بيروت 1990 ص 139.

(2) الحال: ويسمى بالوارد أيضاً، وهو ما يرد على القلب، والمقام: هو مكانة العبد بين يدي الله، والحال والمقام رديفان لا يفرقان فالأول يتغير فإذا ثبت أصبح مقاماً.

متمرد، هنا متصوف وهنا عقلاني متفلسف بمعنى آخر. حَوَّل عواطف الشعر والانفعال إلى مقاييس العقل والفلسفة والأكاديمية ولكن هذا العقل وهذه المقاييس بقت بـ (المتصوف)، بهذه تكون التجربة الصوفية تجربة مختلفة من شخص إلى آخر وهي تمتد أو تتحدد بالنسبة (للذات) أولاً و(للنظرية) التي يريد الصوفي أن يثبت صحتها ويعمم كل شيء على ضوء معادلاتها وتتمثل التجربة نظرياً بهذا التخطيط: -

أذكار، أوراد، مجاهدات، . . . الخ



ذوق

أما في حال
اليقظة أو ذوق
حالة النوم

معراج صوفي / مخاطبة وصفية أو تحليلية

ومن هذه المخاطبة يتكون النص الصوفي (اللغة الصوفية/ النص)

استراتيجية المعنى والتأويل:

جاء في المراجع اللغوية في مادة (أَوَّل) = تأويل، هو الرجوع إلى الشيء، وفي لسان العرب «أَوَّل الكلام وتأوله: - دبره وقدره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»⁽¹⁾ وحديثاً يعني «استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر»⁽²⁾ وتتوخى العمليات التأويلية الوصول إلى (الفهم) الكامل المترابط مع المعنى الكلي الظاهر والذي سماه غادامير بالفهم الناجح، وللوصول إلى درجة الفهم الذي لا يعتبر فعلاً ذاتياً إنما «دخولاً في عملية تراث، يتكيف فيها كل من الماضي والحاضر... وفي هذا الفهم نكون فعلاً جزءاً من التاريخ وموضوعاً لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال النشاط التأويلي»⁽³⁾ ومع هذا تأتي العملية التأويلية ناقصة وغير مكتملة، بل لا يمكن أن تكتمل لأنها لا تستطيع إحياء ما تؤول حيث تنصب في اللفظ المكتوب ومن حيث هو بناء في نص بينما هو تكوين من فعل حي وذات لها تكوينها ورؤيتها الخاصة (في الماضي) لها لا يمكن لأي تأويل ممارسه في النص «أن يعيد بناء أحجاره كما رصفتها أحداثه الأصلية، وبالتالي كل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين المؤول والنص»⁽⁴⁾. والقراءة

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 1 دار لسان العرب - بيروت ص 131.

(2) يوسف الصديق: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب - تونس ص 126.

(3) روديغر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل دار الشؤون الثقافية بغداد - 1987 ص 86.

(4) مطاع الصفدي: استراتيجية التسمية، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت 1986 ص 293.

التأويلية تأتي أولاً لدمج «وعينا بمجرى النص»⁽¹⁾ وثانياً اختيارنا المسبق لنصوص لا تحمل في ذاتها «دلالة جاهزة ونهاية، بل هي فضاء دلالي وإمكان تأويلي»⁽²⁾ وهذا ما يجعل في القراءة طابع المغامرة والافتحام للوصول (للفهم الناجح)، والطواسين عينة كبيرة لمثل هذه القراءة، ففيه الكثير من الإشكالات والمفاهيم والمصطلحات التي تحتاج إلى تأويل، وليس بمقدورنا عرضها بالتفصيل كما أن الرسوم التي في الطواسين تحتاج بحد ذاتها إلى دراسة مستقلة لبعض إشكالاتها، وسنكتفي بعرض مختصر لبعض إشكالاتها، وإن ممارستنا التأويلية تبقى رغم كل شيء عملية ناقصة وهذه بعض إشكالات النص والخطاب :-

1 - طس : - عرّف الحلاج لنا طس على أنه سراج من النور الغيب ومثله بشخصية الرسول ﷺ لكن هذا لا يعني أن كل طس هو نفسه الرسول ﷺ إنما هو أيضاً سراج من النور الغيب ويلمح الحلاج هنا على أن الموضوع (تلقي عرفاني ذوقي) أو من ضمن الأسرار التي كشفها الحلاج برحلته الصوفية، ومما يجدر الإشارة إليه أن طس وردت في القرآن الكريم في سورة النمل فقط، والمعروف أن فواتح السور (المقطعة) من الاعجازات القرآنية التي حيرت العرب وكانت تحدياً أبهت قريش فهل استخدمها الحلاج كتحدٍ منه!!!؟ من المحتمل هذا والاحتمال الآخر أنه عبّر بلغته عن ما تحويه هذه الكلمة من معاني متعددة.

من خلال القراءة التأويلية نستنتج أن طس = مفتاح فيكون مفتاح السراج (محمد ﷺ) ومفتاح الفهم = حقيقة الحقيقة، ومفتاح الصفاء = التصوف واجتياز المقاومات الـ 43، ومفتاح الدائرة = الفهم (حقيقة الحقيقة)

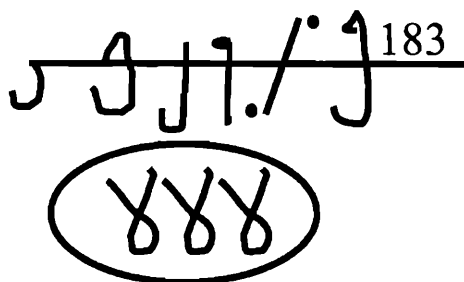
(1) المعنى الادبي : ص 17.

(2) مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 60 / 61 - 1989 ص 43.

والوصول إلى الحضرة الإلهية ومفتاح النقطة = الفناء في الله، ومفتاح الأزل والالتباس = التقديس، ومفتاح المشيئة = دوائر الأمر والتكليف وهي أربعة دوائر (المشيئة، الحكمة، القدرة، الأزلية)، ومفتاح التوحيد = التجريد، ومفتاح الأسرار في التوحيد = (طس مشكل لأنه تجريد تجريد التوحيد؟) مفتاح التنزيه = (طس بلا كتابة) رسوم = إشارات مختزلة، أما بستان المعرفة فهي بلا طس⁽¹⁾ = الحيرة في معرفة الله وفهمه... الخ. وكل ما في الطواسين يعتبر ضمن السراج الذي هو نور من الغيب أو من نور الغيب.

التأويل الثاني هو أن يكون كل طس = محمد ﷺ فيكون ﷺ هو السراج وهو الذي جاء بالفهم والصفاء والتوحيد والتنزيه... الخ. ولهذا التأويل إثبات في الرسوم التي أدرجها الحلاج في الطواسين وسأخذ هذا النموذج المطلسم الذي يعزز هذا التأويل.

2 - الرسم الذي أورده في طس التنزيه.



جاء في النص الفارسي الذي أدرجه ماسينيون في تحقيقه للطواسين ما معناه «هنا مكان الطاء والسين، النفي والإثبات هذه صورته... إنه فكر

(1) إن عدم إضافة (طس) لنص بستان المعرفة، دلالة على أن المعرفة (بالله) ليس لها مفتاح عند الحلاج.

الخاص والدائرة التي في الأسفل [التي فيها لام الإلف] منزهة عن جميع الجهات . . . أفكار الخواص تغوص في بحر الافهام . . . ويتلاشى العرفان». أولاً: يتضمن الشكل أعلاه إشارة لـ (طس) ولكن بحساب الجمل (أبجد هوز) والحلاج لم يدمج الحرفين معاً بل قال، هذا مكان الطاء = 9 والسين = 60 وقد جاء الرقم (9) في سورة النمل مرتين.

أ - تسع آيات أعطاها الله لموسى (حدث إيجابي)

ب - تسعة رهط في المدينة يفسدون (حدث سلبي)

فهل أخذ الحلاج الطاء = 9 من الآية (الإشارة) الأولى أم الثانية؟

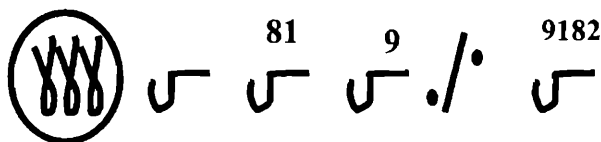
نأتي هنا لنكشف وحدة الأضداد التي يؤمن بها الحلاج فالطاء = 9 وهي إشارة سلبية وإيجابية في الوقت نفسه والآيات القرآنية بينت إيجابية (تسع آيات) وسلبية (تسعة رهط) الأولى مذكر والثانية مؤنث والحلاج يعتقد أن فيها ترابطاً فللرقم (9) استخدام سحري يستخدم لهلاك الظالمين كما جاء في المراجع العرفانية⁽¹⁾ وأن جميع الأسرار الكونية في هذا الرقم⁽²⁾ ويقصدون بالأسرار التي في عملية التكوين والخلق فهل ظن الحلاج أن الآية التاسعة التي أعطاها الله لموسى هي التي أغرقت فرعون؟

عليه نلاحظ أن للتسعة استخدامين في القرآن سلبي/ إيجابي أما السين = 60 فلا دلالة لها في السورة أما دلالتها العرفانية فهي لتسهيل بعض الأمور؟.

ثانياً: ينقسم هذا الشكل المطلسم خمسة أقسام باستثناء دائرة لام الألف:

(1) محمد بن فاضل بن مامين: نعت البدايات وتوصيف النهايات، دار الفكر - بيروت ص214.

(2) أحمد بن علي البوني: شمس المعارف الكبرى، مكتبة الثقافة - بيروت ص62.



القسم الأول نخرج منه الأرقام $92 = 1 + 8 = 9$ وهم في حالة المقام أما البسط فهو (س) وهناك $5 = 5$ هـ في المقام مفصولة عن $5 = 5$ هـ في البسط أما الرقم 92 فهو مجموع اسم محمد باللغة العبرية (كما جاء في التوراة) وأيضاً باللغة العربية.

فيكون الناتج أن طس = 92 = محمد = طه.

لأن طاء = 9، هاء = 5.

أما دائرة لام الألف فهي تشير أولاً للنفي والإثبات وأيضاً تحوي حساب ينتج الألف = 1، اللام = 30.

إذاً $93 = 3 \times 31$ وهو عدد آيات سورة النمل وهي السورة الوحيدة التي عدد آياتها 93 وهذا يعني أن الحلاج يقصد بـ (طس) سورة النمل فقد أضاف الحلاج لام ألف ثلاثة لشكله رغم أن النفي والإثبات في التشهد اثنين وليس ثلاثة!.

مما ذكره ماسينيون في دراسته عن الحلاج أن بعض المتصوفة استدلوا عن تاريخ وفاة الحلاج 309 هـ بحساب قيمة (طس) وهذا يعني أنهم جمعوا خمس سينات ثم أضافوا طاء ليكون الناتج 309 هـ⁽¹⁾؟

(1) شخصيات قلقة في الإسلام، ص 84.

3 - رمي الخرقه الصوفية/ لا تناص : حدث تاريخي متفرد وغريب جداً لم يحدث في تاريخ التصوف ، يدل على قوة الرفض والتمرد وعلى الخروج من دائرة الصوفية التي كانت في عصر الحلاج ، وهو انسلاخ عن قوانينهم وانشقاق تام ، لقد كان هذا العمل إعلاناً للعدمية التي أصبحت فيما بعد إيديولوجيا ، ورمي الخرقه في نظر الحلاج خطوة نحو الأصالة والاستقلال فكان لهذا العمل التعبيري/ العملي دوراً في الكتابي/ النظري الذي تشكّل من البداية بلا تناص ولا أي مرجع يحيل للماضي أو الحاضر (حاضر الحلاج) فأصبح الحلاج بلا إسناد شيعي لأنه منشق هذا اللاتناص + قطع الإسناد الشيعي هو الذي كون المحظور والممنوع في النص والخطاب الحلاجي فالمتصوفة تردد عبر التاريخ (من لا شيخ له ، الشيطان شيخه) وكلمة الشيطان هنا مجازية تعني (الضلالة) فأخذ الخطاب الحلاجي منذ رمية الخرقه الاتجاه التالي :

الحلاج يرمي الخرقه ← لا تناص إيديولوجية



انتج هذا الفعل سلوك + كلام + كتابة



انفردت عبر التاريخ بأنها من المحظورات الفكرية الممنوع الخوض فيها عند المتصوفة تمثلت بنهي الشيخ المريد قراءة نصوص المتصوفة الكبار مثل

الحلاج كونه من الواصلين إلى المراتب العليا ، وآخر نهى المريد الخوض بما قاله الحلاج لأنه من أصحاب الشطح وهذا أنتج نص/ خطابي ممنوع/ محظور ولأن الحلاج انسلخ عن شيخه (وهو أمر منكر عند المتصوفة أشد الإنكار) = لا شيخ له أدى هذا الشيء إلى منع (مطلق أن يكون الحلاج شيخاً لأحد)

فحكم المتصوفة على كل من يتبع الحلاج أنه ضال (الرأي الضمني لشيخ متصوفة بغداد - الجنيد) هكذا أصبح الحلاج في وقته محظوراً من الطرف الديني الفقهي والسياسي السلطوي والصوفي المعاصر له .

إشكال الحلول والاتحاد الانا/الانت

مشكلة الحلول أو الاتحاد أو الإنسان المؤله هي صورة لنقيض الإله الإنساني الأسطورية وهي قضية عميقة في التاريخ القديم والحضارات الشرقية وغير الشرقية ، أما الحلول والاتحاد الصوفي فهي مشكلة كبيرة ليس لها جذور إسلامية إطلاقاً فهي من تأثيرات الغنوصيات والأفكار الهندية والبرهمية ، وقد ذكر الهجويري «أن مشكلة الحلول والاتحاد تعود إلى مشكلة الروح»⁽¹⁾ لما فيها من غموض ولبس ، أما معالجة المستشرق نيكلسون لهذه المشكلة وعرضه قضية الحلاج نموذجاً متخذاً ثلاثة نقاط للدفاع عنه إنما جاء وفق المنظور المسيحي لها لا المنظور الإسلامي⁽²⁾ والحقيقة أن المتصوفة الذين جاؤوا بعد الحلاج (الذين لم يقعوا في سلطة الخطاب) أبعدوا هذه التهمة

(1) ر. أ. نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريعة مكتب الخانجي مصر 1951 ص 138 وما بعدها .

(2) Kashf-AL - Mahjub of AL - Hujwiri: Translated by Reyuold. A. Nicholson - (2) Gibb Memorial Trust P: 260.

عنه، وعلى ضوء ما وصلنا من الحلاج فإن مقولته (أنا الحق) أو (أنا روحان حللنا بدنًا) وخطابه مع الله (قلت من أنت؟ قال أنت) جميع هذه الشواهد جاءت شعراً (الحلاج الشاعر) أما ما جاء نثراً من الطواسين فهو شاهد واحد فقط باستثناء الذي ساقه شعراً من طس النقطة أما الآخر فساقه نثراً في الأسطر الأخيرة من بستان المعرفة.

إشكالية الأنا عند الحلاج هي التي ليس لها هوية (الأنية) أو حقيقة فالأنا عنده تحيل إلى اللانا، وهذه اللا أنا تصبح أنت بالاتحاد أو بالحلول.

الأنا مرتبطة بقوة باللانا أو كما يقول فيخته لا وجود لـ (اللانا) بلا (أنا) والثانية تؤسس الأولى، الحلاج قالها بشكل آخر وبمنظار صوفي فجعل الاثنان في قالب واحد بحيث تختفي الأنا ويظهر الـ (هو) فقط، وهنا يكمن الحلول والاتحاد فقال في بستان المعرفة: كأنها (يقصد نفسه) كأنها (يقصد نفس أخرى؟) ولأن الخطاب يخص الإله وهو في حالة التوهم والحيرة (حيرة معرفة الحقيقة) تزداد هذه الحيرة ولا نستطيع إلا أن نضع هذا القول ضمن النوع الثالث من الخطاب وأيضاً قال في الطواسين:

لاهي ⇐ هو = فصل لا حلول ولا اتحاد (من طرف الحلاج)
 ولاهي ⇐ هو = فصل لا حلول ولا اتحاد (من طرف الإله)
 ولا هو ⇐ إلهي = جمع حلول واتحاد
 ولا هي ⇐ إلهو = جمع اتحاد حلول
 ولا هي إلهو (ثانية) = إثبات الاتحاد والحلول
 ولا هو إلهو = الفناء بالهو (الأنا ⇐ هو)

وهذا هو الشاهد الوحيد الذي في الطواسين الذي يحوي الحلول

(ويجب أن نضع كلمة الحلول هنا بين قوسين لأن الحلول في التصوف له معنى آخر ليس كما نظن للوهلة الأولى) والاتحاد فإذا كنا قد لمسناها شعراً بلا تعقيد فإننا نلمسها هنا في آخر اسطر الطواسين رغم ما فيها من تلاعب، فهل نسي العلاج أن يلبس قناعه؟؟

المصادر

- 1 - د. محمد غلاب: التصوف المقارن/ مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ.
- 2 - ماسينيون وكراوس: اخبار الحلاج/ مكتبة المثنى بغداد اوفسيت.
- 3 - عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - مصر 1946.
- 4 - سامي خرطيل: أسطورة الحلاج، دار ابن خلدون - بيروت 1979.
- 5 - المجلة الثقافية: مجلة فصلية تصدرها الجامعة الأردنية العدد 43/ 1998.
- 6 - دائرة المعارف الإسلامية ج8 مادة الحلاج.
- 7 - حميد أراسلي: عماد الدين نسيمي، اذرييجان - باكو 1973.
- 8 - د. علي صافي حسين: الأدب الصوفي في مصر - دار المعارف 1964.
- 9 - د. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر - مصر 1987 مادة اشارة.
- 10 - الحلاج: الطوائسين تحقيق ماسينيون - بغداد اوفسيت مكتبة المثنى.
- 11 - امبرتوايكو: القارئ في الحكاية، ترجمة انطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي 1996.
- 12 - ميشال زكريا: اللسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت 1983.
- 13 - سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دار ندره للطباعة والنشر 1981.
- 14 - وليم راي: المعنى الادبي، ترجمة د. يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون - بغداد 1987.

- 15 - د. محمد لطفي جمعة، تأريخ فلاسفة الإسلام، دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون تاريخ.
 - 16 - د. عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة - بيروت مادة ذوق.
 - 17 - مجموعة مؤلفين: معرفة الآخر، المركز الثقافي القومي - بيروت 1990.
 - 18 - ابن منظور لسان العرب، ج 1 دار لسان العرب - بيروت لبنان.
 - 19 - يوسف الصديق: المفاهيم والالفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب - تونس.
 - 20 - روديجر بونتر: الفلسفة الالمانية الحديثة، ترجمة فواد كامل دار الشؤون الثقافية بغداد - 1987.
 - 21 - مطاع الصفدي: استراتيجية التسمية، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت 1986.
 - 22 - مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 60/61 - 1989.
 - 23 - محمد بن فاضل بن مامين: نعت البدايات وتوصيف النهايات، دار الفكر - بيروت.
 - 24 - أحمد بن علي البوني: شمس المعارف الكبرى، مكتبة الثقافة - بيروت لبنان.
 - 25 - ر. أ. نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شربية مكتب الخانجي مصر 1951.
 - 26 - (مرجع باللغة الانكليزية).
- **Kashf-AL Mahjub of AL -Hujwiri:** Translated by Reyuold.A. Nicholson - Gibb Memorial Trust P:260

إكسير التصوف وفلسفة التحول

التحولات الكبرى في حياة الصوفي لا تتم إلا من خلال تصفية
وتزكية للنفس وترييض يستهدف نفس الحواجز العلائقية التي
تمنع الروح أو النفس من الالتحاق بعنصرها الإنشائي الأول، لذا
تأتي التجربة الصوفية كأنواع من أنواع الإشراق الروحي الهادف
لاحتواء الحقيقة الكلية الجامعة عن طريق كيمياء السعادة.

كيمياء السعادة عند الغزالي وابن عربي

ما كنه هذه الكيمياء التي لا تطيب لي الحياة بدونها ، اشرحها لي حتى اطلع على كنهها ، فتكف روعي عن سعيها ودأبها

(إلهي نامه - فريد الدين العطار)

شغل الفكر الإسلامي بمبادئ كونية ووجودية كثيرة كان أهمها فكرة طُرحت من قبل عرفانيو الفكر الإسلامي وهو التحويل أو صناعة الإكسير وحجر الفلاسفة أو حجر الحكمة⁽¹⁾ . . وغيرها من الأمور الخارقة للعادة - للطبيعة - وهي أفكار قديمة اشتغل بها فلاسفة وحكماء اليونان ومصر القديمة وانتقلت إلى العالم الإسلامي أيضاً وأطلق على هذا العلم (الكيمياء)⁽²⁾ فقد

(1) هذه المادة عبارة عن مسحوق جاف . فالإغريق أطلقوا عليها اسم Xerion أي الجاف والعرب غيَّروا الاسم إلى الإكسير . وفي نهاية المطاف ظهرت في اللغات الأوروبية كلمة «البيكسير» . في أوروبا وسميت هذه المادة الغربية «الحجر الفلسفي» (حجر الفلاسفة) وهي مادة يُعتقد أنها تستطيع تحويل الرخيصة (كالرصاص) إلى ويمكن استخدامه في صنع إكسير الحياة .

(2) الكيمياء هي ممارسة قديمة ترتبط بعلوم الكيمياء والفيزياء والفلك (التنجيم) والفن وعلم الرموز وعلم المعادن والطب والتحليل الفلسفي وعلى الرغم أن هذه العلوم لم تكن تُمارس بطريقة علمية كما تعرف اليوم إلا أن الكيمياء تعتبر أصل الحديثة قبل تطوير مبدأ الأسلوب العلمي . تلجأ الكيمياء إلى الرؤية الوجدانية في تحليل الظواهر ، وكثيراً ما لجأ الكيميائيون إلى تفسير الظواهر الطبيعية غير المعروفة لديهم على أنها ظواهر خارقة ، وترتبط وبما يسمى بعلم الصنعة ، يعرف الكيمياء بأنها (علم ينظر في المادة التي يتم بها تكون الذهب والفضة بالصناعة) .

سعى الكيميائيون على مرّ العصور إلى تحقيق هدفين رئيسين هما: تحويل المعادن الخسيسة كالحديد والنحاس والرصاص إلى معادن شريفة كالذهب والفضة عن طريق التوصل إلى حجر الفلاسفة. وتحضير إكسير الحياة، وهو دواء يُراد منه علاج كل ما يصيب الإنسان من آفات وأمراض، ويعمل على إطالة الحياة والخلود.

ويقصد بالتحويل؛ تحويل العنصر الأدنى إلى العنصر الأعلى وتسمى (سر الصنعة) والمحققون لهذه الصناعة يسمونها: الحكمة على الإطلاق وبعضهم يسميها: الصنعة. وأول من تكلم عن علم الصنعة هو هرمس الحكيم البابلي المنتقل إلى مصر عند افتراق الناس عن بابل، وإن الصنعة صحت له، وله في ذلك عدة كتب، وإنه نظر في خواص الأشياء وروحانياتها، وأفرد لهذه الأفكار الباطني الكبير جابر بن حيان (توفي سنة 200 هـ)، رسائل مفصلة⁽¹⁾. والكيمياء المذكورة لا تعدو أن تكون جملة من المفاهيم العرفانية الهرمسية (غنوصية)⁽²⁾

= إن أهم ممثل للكيمياء الإغريقية - المصرية ممن وصلت أخبارهم إلينا هو بولوس Bolos منذ نحو 200 سنة ق. م. ولقد استخدم بولوس في أعماله اسم ديمقريطس. ولذا فهو يسمى «بولوس - ديمقريطس» أو أحياناً «ديمقريطس الزائف». وحصر بولوس جهده بإحدى مسائل الكيمياء ألا وهي تحول فلز ما إلى فلز آخر وبالتحديد، تحويل الرصاص والحديد إلى ذهب.

(1) جابر بن حيان الكوفي: حسب ما ورد بالمصادر التاريخية كان من كبار أهل الصنعة (الكيمياء) وكان صوفياً باطنياً تلمذ على يد جعفر الصادق وقد وصلتنا جملة من رسائله كان للمستشرق بول كراوس الفضل في نشرها.

(2) نسبة لهرمس وهو شخصية غير معروفة بشكل دقيق فهرمس مثلث الحكمة هو أخنوخ أو النبي إدريس وهو أول من استخدم الفلك والتنجيم والرياضيات والمعرفة الباطنية والكيمياء. والغنوصية «غنوص gnosis تطلق: على العارفين الذين يستندون بخبراتهم العلمية على المبدأ الروحي والتسامي الأخلاقي للوصول إلى الحقيقة العليا لا عن طريق النظر العقلي والمنطق الاستدلالي والاستقرائي وهي كلمة باليونانية تعني «معرفة» أو «بصيرة» وعند المسلمين تعني المعرفة الذوقية التي تحصل بالاشراق الذي يتم بالمجاهدات النفسية =

يعتبر جابر الممثل الأول للكيمياء العربية⁽¹⁾ الذي انطلق في الصنعة من نظرية مفادها: إن لكل عنصر روحاً (نفساً، جوهرأ) كما نجد في أفراد الناس والحيوان، وإن للعناصر طبائع، وهذه الطبائع في العناصر قابلة للتبدل - التحول - .

أخذ جابر مادته في الكيمياء من مدرسة الإسكندرية التي كانت تؤمن بانقلاب العناصر، وعلى يده تطور علم الكيمياء من الشكل النظري إلى العملي. وقام بدراسة ما خلفه الأقدمون، فلم يرَ من تراثهم من الناحية الكيميائية إلا نظرية أرسطو عن تكوين الفلزات، وهي نظرية متفرعة عن نظريته الأساسية في العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، والعناصر الأربعة وهي (الاستقصات) أو الامهات في اصطلاحات الفلاسفة وأهل الصنعة - الكيمياء - وهذه الأربعة الأركان «هي أصول الكون لكن باعتبارات مختلفة فمن حيث تتركب منها المركبات تسمى استقصات ومن حيث إنها تنحل إليه المركبات تسمى عناصر ومن حيث إنها أجزاء المركبات تسمى أركاناً ومن حيث إنها ينقلب كل منها إلى الآخر تسمى أصول الكون والفساد»⁽²⁾.

إن العناصر في نظر الكيميائيين عناصر جامدة لها صورة أو هوية ثابتة، وسنطلق عليها الاستقصات المادية، التي تنقسم بدورها إلى تفرعات اعتبارية

= والرياضات الروحية بعد أن يتحقق صفاء النفس/ راجع موسوعة الأديان الميسرة، مادة الغنوصية. دار النفائس بيروت لبنان 2005.

(1) قال الخوارزمي في مفتاح العلوم في الباب التاسع: (الكيمياء عبارة عن العلم الذي يختص بالمقادير والأوزان في كل ما يدخله المقدار والوزن من الأجسام والمعاني محسوساً ومعقولاً وسلطانها في الاستحالات وهو تغير الأحوال على العين الواحدة فهو علم طبيعي وروحاني إلهي وإنما قلنا إلهي لورود الاستواء والنزول والمعنية وتعدد الأسماء الإلهية على المسمى الواحد باختلاف معانيه). راجع: الخوارزمي: مفتاح العلوم.

(2) القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد نكري: دستور العلماء، عَرَب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص دار الكتب العلمية 2000 ط1 بيروت - لبنان. المجلد 2/ ص 271.

أخرى، فتارة تكون أركاناً أو مركبات وأصولاً، ومن هذا المنطلق كان لجابر ابن حيان رأي روحاني في طبائع المعادن، فهو يعدّ المعدن كائناً حياً ينمو في باطن الأرض أمداً طويلاً آلاف السنين، وينقلب من معدن خسيس كالرصاص إلى معدن نفيس كالذهب، وغاية علم الكيمياء في نظره الإسراع بهذا الانقلاب، لذا نجده يطبق مذهب التناسل والزواج والحمل والتعليم على المعدن، وكذلك مذهب الحياة والموت⁽¹⁾ ومراقبي الكيمياء هي الوصول إلى التحولات العظيمة في المادة للوصول إلى العنصر الكلي الشمولي أو روح المواد الساري في الوجود (الإكسير) الذي بدوره يحول كل معدن إلى ذهب ويحول المرض إلى صحة ويوقف سريان السم ويطيل أمد الحياة... الخ وكما أن الكيمياء تسعى من خلال عملية التحويل هذه الوصول إلى الإكسير وهو بنظرهم (السر الأعظم) فإن كيمياء التصوف (السعادة)⁽²⁾ تلتقي مع الكيمياء العربية القديمة في نفس النقطة (التحول) لكن بفارق أن المادة التي ينطلق منها التصوف هي الإنسان المكون من (العناصر الأربعة) - كما في الطب القديم⁽³⁾ - وتحويله من الكائن

(1) رسائل جابر بن حيان/ رسالة الرحمة ص 575.

(2) (كيمياء السعادة) أول من استخدم هذا المصطلح هو الإمام الغزالي وقد صنف رسالة كاملة بهذا العنوان وهو حسب علمنا أول من استخدم هذا المصطلح.

انظر كتاب: Titus Burckhard: Introduction to sufi doctrine, P85! thorsons publishers limited 1979.

(3) ينطلق الطب القديم من فهم الإنسان الذي تحكمه العناصر والأخلاق والأمزجة المتداخلة (العناصر الأربعة) المكونة للجسد والتي تشكل أخلاقاً سميت عندهم بالدم والصفراء والبلغم والسوداء، إلا أن التصوف الذي يطلق عليه المتصوفة أنفسهم طب القلوب (الطب الروحاني) يعمل على إصلاح النفوس والروح باجتنب الرذائل وتزكية النفس بالمجاهدات والرياضات فالجسد وإن كان عندهم مكوناً من العناصر الأربعة التي إذا اختل عنصر منها أنتج مرضاً فإن نظرتهم تنطلق من أن الإنسان بعنصره تلك يخضع لقوى أكثر شراسة من الطبيعة الخارجية وهي طبيعة النفس وأمراضها (أمراض القلوب).

الأرضي إلى الكائن السماوي أي من عالم النقص إلى عالم الكمال «مقصود هذه الكيمياء أن كل ما كان من صفات النقص - في الإنسان - يتعزى منه، وكل ما كان من صفات الكمال يلبسه، وسر هذه الكيمياء أن ترجع من الدنيا إلى الله»⁽¹⁾ أو هو تحويل الإنسان نفسه إلى الإكسير الباقي اللانهائي كونه المثل الأشمل للأسماء والصفات الإلهية اللانهائية فهو مجلى الحكم الإلهية في الوجود وهذه هي منطلقات فلسفة ابن قسي (المتوفى سنة 546هـ) الصوفية⁽²⁾، فالإنسان المكون من الاستقصات الأربعة التي تكوّن جسده المادي، هو نفسه الإنسان الذي حمل (النفخة الإلهية) أو السر الأعظم الذي لا يمكن تجزئته أو الحكم عليه بالنفاذ أو الفناء لأنه سر القديم - الله - الذي أودع بالمحدث - الإنسان - «فكل صفات الإنسان على سبيل المثال هي حقائق مفردة أضيفت إليه على سبيل الإعارة، والإنسان مفترق أبداً إلى دوامها»⁽³⁾ وهو الوحيد الذي حمل هذا التشريف العظيم، لكنه يحتاج إلى الطريقة المثلى والناجحة للوصول إلى تلك الأسماء المبطوبة فيه وفك أسرارها! هذا السر الأعظم أو الإكسير غلف بالعناصر المادية الأربعة - بعد نزوله إلى الأرض - ومن خلال تحليل العناصر تلك أو إعادة بنائها يتم الوصول إليه، لكن وفق معادلات مغايرة عن الكيمياء المادية، فالإكسير الصوفي هو الوصول إلى بداية النهاية وهو عملية الاتصال

(1) الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي/ رسالة كيمياء السعادة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان ط 1 2003. ص 419.

(2) ابن قسي: أحمد بن حسين أبو القاسم توفي سنة 546هـ، هو زعيم المريدين بغرب الأندلس، يرى ابن قسي أن السالك إذا وصل إلى مقام خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين يصبح عارفاً للحقيقة مشاهداً لنور الحق سامعاً لكلام الصدق. وخلق النعلين كتاب مؤلف لابن قسي لم يصلنا قام ابن عربي بشرحه تحت عنوان (شرح خلع النعلين) لم يطبع.

(3) د. سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان ط 1، 1991. ص 67.

بالحقيقة المحمدية - الجامعة -⁽¹⁾ التي من خلالها يدرك الصوفي الروحنة السارية في الموجودات أو يتمثل بالحقيقة الجامعة من خلال الإدراك الكلي للوجود عن طريق وحدة الوعي بالروح والمادة، باعتبارهما حقيقة واحدة مختلفة بالظاهر مندمجة بوحدة كلية في الباطن، أي إدراك الأبعاد الحقيقية في النسبة الخلقية والتي عبّر عنها ابن عربي في مؤلفاته مؤكداً أن الإنسان يملك البعد الحقي (حق في خلق) فالروح والمادة في النهاية «حقيقتان مستقلتان من حيث الظاهر؛ لكنهما، من حيث الباطن، وجهان للمطلق أو مظهران له؛ وهما أول تمايز عن المبدأ الأصلي وأساس فعل التجلي الكوني»⁽²⁾ بهذه المعادلة يدرج المتصوف عبر تجربته الروحية مجلى التجليات الوجودية الاسمائية والصفاتية والذاتية في الوجود والعالم، فكيمياء السعادة وفق هذا التحليل لا تخرج عن مدارات الثيوصوفيا⁽³⁾ القديمة إلا أنها ثيوصوفيا إسلامية متمركزة في نطاق المسلّمات المسبقة في العقيدة الإسلامية.

هذه التحولات الكبرى في حياة الصوفي لا تتم إلا من خلال تصفية وتزكية للنفس وتريض يستهدف نفس الحواجز العلائقية التي تمنع الروح أو النفس من الالتحاق بعنصرها الإنشائي الأول، لذا تأتي التجربة الصوفية كنوع

(1) الحقيقة المحمدية: مصطلح صوفي يعني مجمع الحقائق الوجودية أو هي (مجمع الصفات) والمرأة التي انعكست عليها حقيقة الصفات المتكثرة الدالة على الذات الإلهية وهي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل هي الإنسان الكامل بأخصّ معانيه.

(2) ديمتري أفيرينوس: الحكمة الإلهية ومبادئها الأساسية الثلاثة مدخل إلى دراسة العقيدة السرية: نشر في موقع معابر الالكترونى.

(3) كلمة ثيوصوفيا مشتقة من الكلمتين اليونانيتين *theos* التي تعني «إله» و *sophia* التي تعني «حكمة»؛ فالكلمة بمجملها تعني «الحكمة الإلهية». راجع: هـ. ب. بلافاناسكي، مفتاح الثيوصوفيا، الفصل الأول، نشر في موقع معابر، الإصدار الثاني، باب «كتب وقراءات».

من أنواع الإشراق الروحي الهادف لاحتواء الحقيقة الكلية الجامعة⁽¹⁾، «فكيمياء السعادة هي عملية تحويل عناصر النفوس الإنسانية إلى الأكسير الروحي الخالص»⁽²⁾.

فالنحاس الرديء يصبح بالكيمياء ذهباً

ونحاسنا مازال يتحول بهذه الكيمياء النادرة

فينطلق الغزالي (450هـ - 505هـ) في مشروعه الكيميائي الروحي من عنصر (القلب)⁽³⁾ وهو محل خطاب الهي فُصِّل في القرآن تفصيلاً كاملاً. والقلب في نظر الغزالي ينظر في عالم الملكوت والحواس تنظر إلى العالم المادي، ومعرفة القلب معرفة كاملة هو في حقيقته معرفة الصنائع الإلهية «معرفة عجائب الصنائع الإلهية، ومعرفة عظم الله سبحانه وتعالى وقدرته، وهو مختصر معرفة القلب..»⁽⁴⁾ وكشف هذه الحقيقة تأتي عن طريق

- (1) الإشراق: ضرب من المعرفة اللدنية التي تفيض على العقل البشري من مصدر الهي عمادها التأمل العقلي الذي يقود العقل إلى درجة الكمال والاستعداد بحيث يكون قادراً على تلقي المعرفة المطلقة، ويدرك فيها العارف الحقائق وكأنها من ذاته دفعة واحدة دون الانتقال من حدٍّ إلى حدٍّ في الفكرة المدركة/راجع موسوعة الأديان الميسرة، مادة الإشراق.
- (2) أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب بيروت بدون تاريخ.. ص 131.

- (3) القلب: القلب مصدر بمعنى القلب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَقَبَّلَكَ فِي السَّجْدَيْنِ﴾ [الشعراء: 219]. ويطلق القلب على العقل، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، أي عقل، جمعه: قلوب. قلب الإنسان، قيل: سمي به لكثرة قلبه. قد سمي القلب قلباً من قلبه. فاحذر على القلب من قلب وتحويل. وقيل: سمي قلباً لأنه لب، كما يسمى العقل لباً ثم إن القلب لا يختص به الإنسان، فهو موجود في جميع الحيوانات المتحركة بالحركات الإرادية، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد كله، ألا وهي القلب، أما في التصوف فهو: جوهر نوراني مجرد، متوسط بين الروح والنفس، وهو الذي يتحقق به الإنسانية، ويسمى بالنفس الناطقة.
- (4) الغزالي: رسالة كيمياء السعادة.. ص 427.

التوجه إلى محل القلب وتصفيته من الاكدار والحجب للوصول إلى الحقيقة الكلية أو المرأة التي تعكس ما في اللوح المحفوظ من الغيوب والأسرار، التي تحصل عن طريق الرؤى، لكن الغزالي لم يكتف بحصول العلم عن طريق الرؤى والأحلام بل ارتقى إلى درجة تحصيل ذلك عن طريق اليقظة وذلك عن طريق المجاهدة⁽¹⁾ والتزكية «إن للقلب باين للعلوم: واحد للأحلام والثاني لعلم اليقظة»⁽²⁾ هذه اليقظة الروحية تأتي عن طريق كيمياء السعادة والتي تعني «تهذيب النفس باجتناّب الرذائل وتركيتها عنها واكتساب الفضائل وتحليلها بها...»⁽³⁾ يتحول الصوفي أو الأنا من العنصر الأدنى أو الدنيوي إلى العنصر الأعلى أو السماوي أو من النقص إلى الكمال، ومن التفرقة إلى عين الجمع...

من انتقاصي إلى كمالي	من انحرافي إلى اعتدالي
ومن سنائي إلى جمالي	ومن سنائي إلى جلالي
ومن شتائي إلى اجتماعي	فمن صدودي إلى وصالي
ومن خسيسي إلى نفيسي	فمن حجار إلى اللآلي ⁽⁴⁾

لقد سبق الصوفي الكبير أبو حامد الغزالي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (560هـ - 638هـ) في نحته لهذا المصطلح الجديد في التصوف

(1) المجاهدة اصطلاح صوفي يعني: حمل النفس على ترك ما تريده، أو على عكس ما ترجوه.

(2) الغزالي: رسالة كيمياء السعادة.. ص 424.

(3) دستور العلماء: المجلد 3/ ص 110. راجع أيضاً: د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي مصر ط 1 2003.. ص 929.

(4) ديوان ابن عربي: شرحه أحمد حسن بسج. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان 2002.. ص 36.

الإسلامي، إلا أن ابن عربي اقتبس هذا الاسم وأفرد فصلاً لا علاقة له برسالة الغزالي لا من قريب ولا بعيد في فتوحاته أسماه (كيمياء السعادة)⁽¹⁾ وكما هو معلوم عن الشيخ الأكبر أنه لا يتأثر بالنصوص الصوفية التي تسبقه إلا إذا أجرى عليها تعديلات كبيرة وتوسعات بحيث تبدو أنها جديدة كلياً، وهذا ما نجده من فروق بين الرسلتين فهناك جملة من الفروق والافتراقات بين الأسلوب والمعطى الصوفي الذي تؤسسه كلاً من الرسلتين، إلا أن محاولة كل منها جاءت ضمن نظرة خاصة للأفق الروحي ولتطورات النص الصوفي عبر الزمن وتأثره بلغة عصره، فالغزالي بطبيعته يتقل تجربة ذاتية وجدانية خالية من التأسيس التنظيري لتجربته الروحية، وتجده في كتاباته ككل ينتمي إلى زمن النص والخطاب الفقهي والكلامي، فخطابه الديني واضحاً في حين أن ابن عربي يمكن أن يعتبر زمناً لوحده! لأنه أسس لنفسه لغته واصطلاحاته ونظراً لتجربته وتجارب غيره، فكان مؤسساً وناقداً لما قبله، وأعلن بشكل جريء أنه ختام لحقائق التجربة الصوفية وأن لا جديد سيذكر من بعده! مع هذا فإن الانهماك الروحي عند الغزالي أو ابن عربي لا تفاضل بينهما لأن مخاض التجربة الصوفية التي تنتج النص لا تتمعر وفق منظومة مسبقة أو بالمقارنة مع شخص آخر، إنما وفق رؤية خاصة ذاتية لكنها بالنهاية تكون متفق عليها عند الجميع. فالغزالي الذي يتسم أدبه الصوفي بالسلاسة والانسيابية والتناسق داخل النص، كونه لا يخرج عن صيغ الخطاب الديني الموروث أو الذي عاصره، نجد بالمقابل الروح التجديدية والافتحامية اللاتقليدية عند الشيخ

(1) أدرج الشيخ الأكبر ابن عربي فصلاً كاملاً بعنوان كيمياء السعادة في فتوحاته المكية في السفر (167) كما وأنه أشار إليها في معرض دفاعه عن الغزالي في أمر نسب له. راجع: محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية. دار صادر بيروت - لبنان. ج 2 ص 267 السفر 167.

الأكبر الذي يهتم بالتنظير والمنهجة الأكاديمية كعاداته لكن بلغة هو مبتكر اصطلاحاتها وأنساقها وأفقها المعنائي، وكأنه يتكلم بلغة مجاورة للقاموس العربي فهو أول مجتهد في صياغة المعاني الصوفية فقام بتوثيق أكبر عدد من الاصطلاحات في مؤلفاته . . مع هذا فإن كلاهما اجتهد في إيصال الكيمياء الصوفية للقارئ، فالأول يحاول في كيميائه الانطلاق من مركزية الإنسان الروحية فنجده يبدأ بالقلب والنفس والروح ويدور حول هذه المصطلحات ويتجه إلى الأسلوب الوعظي في تركية الجوارح لأجل العروج والانطلاق من خلالها إلى عوالم الروح المجردة، من خلال الموازنة الدقيقة بالنسب البشرية التي تستحوذ علينا، فالسعادة عنده هي الوسطية الفكرية والروحية «تمام السعادة مبني على ثلاثة أشياء: قوة الغضب، قوة الشهوة، قوة العلم. فيحتاج أن يكون أمرها متوسطاً؛ لئلا تزيد قوة الشهوة فتخرجه إلى الرخص فيهلك، أو تزيد قوة الغضب فتخرجه إلى الجموح فيهلك»⁽¹⁾ فتأتي عملية المعرفة عند الغزالي عن طريق معرفة حقيقة القلب الذي هو مفتاح معرفة الخالق «معرفة حقيقته، ومعرفة صفاته، مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى؛ فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه؛ لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء، وإلى ذلك المكان يعود»⁽²⁾. فالقلب عنده من جنس جوهر الملائكة وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، فمعرفة النفس عند الغزالي طريق للوصول «فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة؛ حتى تدرك أي شيء أنت، ومن أين جئت إلى هذا المكان، ولأي شيء خلقت، وبأي شيء سعادتك، وبأي شيء شقاؤك»⁽³⁾. وقال إن جوهر

(1) الغزالي: رسالة كيمياء السعادة . . ص 423.

(2) المصدر السابق . . ص 423.

(3) المصدر السابق . . ص 420.

الإنسان ملائكي - روحي - «وسعادة الملائكة في مشاهدة جمال الحضرة الربوبية، وليس للغضب والشهوة إليهم طريق. فإن كنت من جوهر الملائكة، فاجتهد في معرفة أصلك؛ حتى تعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية، وتبلغ إلى مشاهدة الجلال والجمال، وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب، وتعلم أن هذه الصفات لأي شيء رُكبت فيك؛ فما خلقها الله تعالى لتكون أسيرها، ولكن خلقها حتى تكون أسرك، وتسخرها للسفر الذي قدامك. . فالواجب عليك أن تعرف هذا، وتعرف أن لكل واحد من هؤلاء غذاء وسعادة»⁽¹⁾ إذن ففلسفة التحول عند الغزالي تأتي من خلال المجاهدة والرياضة الروحية⁽²⁾ ومعرفة النفس والوصول إلى الجوهر الحقيقي للإنسان وهي تنطلق من مركزية قرآنية (القلب)، هذه التحولات العظيمة في عالم المتصوف تأتي وفق نسب من التجليات المكاشف بها وعلى أساسها يتم اجتياز العناصر الأربعة أو الدخول إلى (العوالم) التي بينه وبين الله والتي أطلق عليها في الأدب الصوفي بالحضرات، وهذه العوالم على السالك عبورها للوصول إلى المطلق وتنقسم نظرياً إلى أربعة عوالم «الأول: عالم الطبع: ويدعى أيضاً بعالم النفس، وعالم الحسّ، وعالم الشهادة، وعالم المادة، وعالم المُلْك، وعالم الناسوت»⁽³⁾.
 الثاني: عالم المثال: ويدعى أيضاً بعالم البرزخ، وعالم الخيال، وعالم القلب، وعالم الملكوت»⁽⁴⁾.

(1) الغزالي: رسالة كيمياء السعادة.. ص 420.

(2) الرياضة مصطلح صوفي يعني: تهذيب الأخلاق النفسية بنوافل الطاعات.

(3) الناسوت عند الصوفية هو محل اللاهوت وتطلق أيضاً على عالم الشهادة أي الدنيا/ انظر كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي دار الكتب العلمية 2006 ط2. . ج 4 ص 215.

(4) الملكوت: عالم الغيب. الجبروت: عالم العظمة والجلال.

الثالث: عالم العقل: ويدعى أيضاً بعالم الروح، وعالم التجرد عن المادّة والصورة، وعالم الجبروت.

الرابع: العالم الربوبي: ويدعى أيضاً بعالم اللاهوت⁽¹⁾.

فالغزالي يُعرّف بشكل أكثر وضوحاً حيثيات هذه العوالم وماذا تعني عند الإنسان وكيفية الوصول إليها أو اجتياز بداياتها.

وعلى هذا الأساس فإن نهايات الغزالي قد تكون نفسها نهايات ابن عربي في كيميائه الصوفية، لكن الفارق بالتفاصيل والمداخل التي يغامر ابن عربي دخولها بثياب التصوف، ففي رسالته يستجلب اصطلاحات الكيميائيين القدماء «وذلك لأن التحول في الحياة النفسية أشبه شيء بتحول العناصر الطبيعية الخسيسة إلى الذهب في الكيمياء الطبيعية، ولذلك يذهب في الموازنة بين نوعي الكيمياء إلى أقصى درجة ممكنة»⁽²⁾ ثم يقوم بشكل ذكي بمزاوجة المصطلحات تلك بما يعزز تحليله الصوفي للطرح الجديد الذي يدشنه لنا فهو يبدأ من قضية أساسية هي أن العالم الذي نعيشه هو عالم استحالات وتغيرات وقفزات نوعية هو إيجاد وإعدام فهو لا يبدأ بأمور التزكية والمجاهدة والرياضات أو الوعظ الإرشادي بل يبدأ بالعلم ككل من حيث هو مختص بالمعادن وفلسفة التغيرات التي تطرأ عليه «فاعلم أن المعادن كلها ترجع إلى أصل واحد وذلك الأصل يطلب بذاته أن يلحق بدرجة الكمال وهي

(1) رسالة في السير والسلوك تُنسب إلى بحر العلوم السيّد مهدي بن مرتضي الطباطبائي: تقديم وشرح محمّد الحسين الحسيني الطهراني: طبعت عن دار المحجة البيضاء ونُشرت على شبكة الانترنت ولم نجد نسخة من المطبوع فكان الاقتباس أعلاه من الموقع الإلكتروني لذا وجب التنويه.

(2) أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب بيروت بدون تاريخ.. ص 131.

الذهبية»⁽¹⁾ وبعد المقدمة الطويلة التي يتكلم فيها عن المعادن والتزواج والتوالد والتغيرات يأتي بشكل خاطف ليقرر لك أنه يريد إعلامك كيمياء السعادة «وإنما جئنا بهذا لتعلمك بارتباط الحكمة في مسمى الكيمياء بين الطرفين ولماذا سميت كيمياء السعادة لأن فيها سعادة لا بد وزيادة ما عند الناس من أهل الله خير منها وهو أنه يعطيك درجة الكمال الذي للرجال فإنه ما كل صاحب سعادة يعطى الكمال فكل صاحب كمال سعيد وما كل سعيد كامل والكمال عبارة عن اللحاق بالدرجة العلا وهو التشبه بالأصل»⁽²⁾ فكيمياء السعادة هنا لا تختلف عن كيمياء من سبقه، فهي الوصول إلى درجة الكمال. هذا الكمال المنشود له مقدمات وأصول عند الشيخ الأكبر:

«اعلم أن الكمال المطلوب الذي خلق له الإنسان إنما هي الخلافة فأخذها آدم عليه السلام بحكم العناية الإلهية وهو مقام أخص من الرسالة في الرسل... وللنفوس تعمل مشروع في تحصيل مقام الكمال وليس لهم تعمل في تحصيل النبوة فالخلافة قد تكون مكتسبة والنبوة غير مكتسبة... فمن الناس من يخرج له توقيع بالولاية ومنهم من يخرج له توقيع بالنبوة وبالرسالة وبالرسالة والخلافة ومنهم من يخرج له توقيع بالخلافة وحدها فلما رأى من رأى أن هؤلاء ما خرج لهم هذا التوقيع إلا بعد سلوكهم بالأفعال والأقوال والأحوال إلى هذا الباب تخيل أن ذلك مكتسب للعبد فأخطأ واعلم أن النفس من حيث ذاتها مهياة لقبول استعداد ما تخرج به التوقيعات الإلهية فمنهم من حصل له استعداد توقيع الولاية خاصة فلم يزد عليها ومنهم من رزق استعداد ما ذكرناه من المقامات كلها أو بعضها وسبب ذلك أن النفوس خلقت من معدن واحد كما قال تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: 1]⁽³⁾ وقال بعد

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية... ج 2، السفر 167.

(2) المصدر السابق، السفر 167.

(3) الفتوحات المكية، ج 2 السفر 167.

استعداد خلق الجسد ﴿وَفَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29]. فمن روح واحد صَحَّ السر المنفوخ في المنفوخ فيه وهو النفس وقوله: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: 8] يريد الاستعدادات فيكون بحكم الاستعداد في قبول الأمر الإلهي فلما كان أصل هذه النفوس الجزئية الطهارة من حيث أبيها ولم يظهر لها عين ألا بوجود هذا الجسد الطبيعي فكانت الطبيعة الأب الثاني خرجت ممتزجة فلم يظهر فيها إشراق النور الخالص المجرد عن المواد ولا تلك الظلمة الغائية التي هي حكم الطبيعة . .⁽¹⁾ والجسد عند ابن عربي حسب ما اصطلاح عليه، يدل على كل روح ظهر في جسم ناري أو نوري⁽²⁾. ومن خلال قراءتنا لكيمياء ابن عربي نتلمس المحور المركزي الذي يريد إبرازه لنا وهو (آدم) من حيث هو ممثل للخلافة الإلهية على الأرض، لكن ليس بالمفهوم السياسي لمعنى الخلافة وتدير الملك، بل من حيث هو عنصر الوجود الوحيد الذي تقبل صور التجليات الإلهية بشموليتها وتنوعها فهو محل طي الحقائق فيه أو هو الهيكل الذي تلقى كلية الحقائق الإلهية فكان مظهر تجلي الحق في الخلق بالنيابة، وهو معنى الخلافة عند ابن عربي، فالعالم هو الإنسان الكبير، والإنسان في نظره هو الذي جمع العالم بأسره⁽³⁾، فهو يبدأ من البدن وصولاً إلى مملكة السماء.

الكيمياء عند ابن عربي تفهم من خلال العلاقة بين الإنسان والطبيعة المادية للوجود ككل أو الانتماء إلى عالم الاستقصات الأربعة ويجد الشيخ الأكبر في قراءته المتعمقة للقرآن إشارة إلى هذه العناصر كما ورد في رسالته (شق الجيب) «قال لِمَ دللناه على أربعة من الطير؟ قلت إشارة إلى العناصر لا

(1) المصدر السابق السفر، 167.

(2) ابن عربي: رسائل ابن عربي: تقديم محمود محمود غراب رسالة كتاب اصطلاح الصوفية. مصطلح (الجسد) دار صادر بيروت لبنان 1997. ص 538.

(3) محيي الدين بن عربي: بلغة الفواص. مخطوط (خزانة الازهر الشريف). . الورقة 7-9.

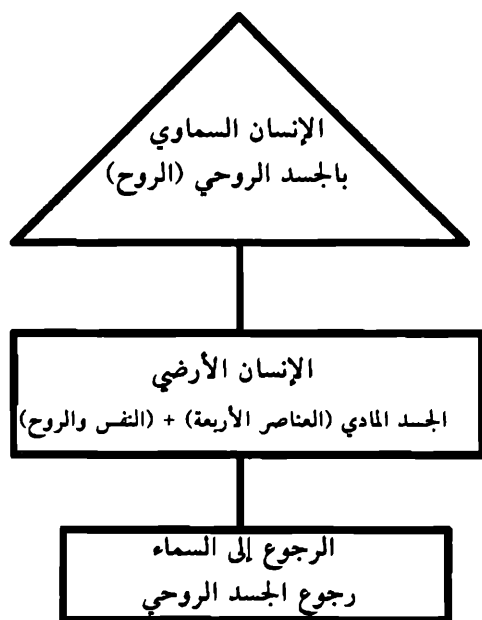
غير...»⁽¹⁾، والإنسان عند ابن عربي هو أولاً إنسان سماوي روحي حتى في ماديته، لكنه نزل بالأمر الإلهي إلى الأرض فتحول إلى عالم الطبيعة أو اندرج تحت قوانين عالم الكون والفساد كما هو مقرر عند الفلاسفة الطبيعيين، إلا أنه بعملية الموت يرجع إلى عالمه السماوي الأصلي (النور) وهو العنصر المكون له، وذلك بعد أن يتحلل من قيود العناصر الأربعة إلى العنصر الجوهري الأوحد ألا وهو الرجوع إلى عالم ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29] «وقد اعتمد الصوفية عموماً فكرة الوجود السابق للروح على البدن، فكان لها في فكرهم وتراثهم أثر واضح، أقاموا عليها نظريتهم في قدم النور المحمدي والإنسان الكامل والولاية الصوفية، ودعواهم في أن الروح حبيسة في البدن وهو لها كالقفص»⁽²⁾.

هذه العملية في نظر المتصوفة تعني الرجوع إلى لحظة الصيرورة؛ التي تحول فيها الإنسان من الطينة المادية إلى الحقيقة الروحية الإلهية، وعندهم - المتصوفة - أن الخلق الطيني يحوي باطنياً أسرار الحقيقة الروحية الإلهية فالتركيب الطيني أو القيمة التي أعطيت له ليست قيمة الطين، بل قيمة النفخ الروحي وعندهم فإن الإنسان بطبيعته نسخة طبق الاصل للحقيقة الكلية -

(1) ابن عربي: مجموع الرسائل الإلهية. مطبعة السعادة مصر 1325هـ ص 59.

(2) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص 112. وقد أورد الدكتور عرفان عبد الحميد في هذا القسم القول بأن المتصوفة قد انتهت كما انتهى أتباع فيثاغورس وأفلاطون في مسألة الروح ثم اتبع قوله بأن جلال الدين الرومي كان يقول بالتناسخ؟!، وهو أمر لا اعرف كيف توصل إليه على الرغم من أنه أورد إبياتاً للرومي من المثنوي - الأبيات 686 و 690 - مستشهداً بها على هذا القول، لكنه في الحقيقة قد اخطأ خطأ كبيراً في هذا الرأي، فالمتصوفة لا يقولون بالتناسخ أو التقمص ولا توجد أي شاهدة تاريخية على أنهم يؤمنون بالتناسخ والتقمص، لأن هذه النظرية ناسخة للإيمان القرآني جملة وتفصيلاً، فكيف يقول بها أحد أعلام التصوف الإسلامي؟؟؟

العالم - «فالطبيعة شبيهة بالمعدن والنفس الكلية شبيهة بالأفلاك التي لها الفعل وعن حركاتها يكون الانفعال في العناصر والجسد المكون في المعدن بمنزلة الجسم الإنساني، والخاصية التي هي روح ذلك الجسد المعدني بمنزلة النفس الجزئية التي للجسم الإنساني وهو الروح المنفوخ وكما أن الأجساد المعدنية على مراتب لعل طرأت عليهم في حال التكوين مع كونهم يطلبون درجة الكمال التي لها ظهرت أعيانهم كذلك الإنسان خلق للكمال فما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليهم أما في أصل ذواتهم وأما بأمور عرضية فاعلم ذلك»⁽³⁾.



هذه الرحلة السماوية قام برسم طريقها ابن عربي في كيميائه موضحاً للسالك معارج السماء والعلوم المستفادة من كل سماء يرتقيها وعنده يعتبر هذا الأمر هو إكسير العارفين «والعلم بذلك الوجه هو العلم بالإكسير في الكيمياء الطبيعية فهذا هو إكسير العارفين وما رأيت أحداً نبّه عليه غيري ولولا أنني مأمور بالنصيحة لهذه الأمة بل لعباد الله ما ذكرته فعلم كل واحد منهما ما لهذا الفلك من الحكم الذي ولاه الله في هذه الأركان الأربعة والمولدات وما أوحى الله في هذه السماء من الأمر المختص بها في قوله: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [نصت: 12]. وما علم صاحب النظر نزول القمر من ذلك إلا ما يختص بالتأثيرات البدنية الاستحالات في أعيان الأجسام المركبة من الطبيعة العنصرية وحصل التابع ما فيها من العلم الإلهي الحاصل للنفوس الجزئية مما هو الفلك خاصة وما نسبة وجود الحق من ذلك وما له فيهم من الصور ومن أين صحت الخلافة لهذه النشأة الإنسانية»⁽¹⁾.

إن كيمياء السعادة عنده هي تلقي الحكمة عن طريق السماء بتقسيماتها السبع والاتصال بحقائق الانبياء كونهم مظهر تجلي الحق في الخلق، وهي عملية عروجية يتوصل بها الصوفي طريق الحق (الوصول إليه)، وهذا ما أراد إثباته في ثانيا كيميائه وهو تأثر عالم الأرض تحت قوانين عالم السماء من خلال علاقة الارتباط، وهو بهذا يريد أن يقول لا انفصال بين السماء والأرض بل الأمر لا يعدو أن يكون فاعلاً (بوسائط) برزخية تمد الأرض بأمر السماء «كنا قد ألفنا كتاباً روحانياً وإنشاء ربانياً، سمّيناه بالتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تكلمنا فيه على أن الإنسان عالم صغير، مسلوخ من العالم الكبير، فكل ما ظهر في الكون الأكبر فهو في هذا

(1) الفتوحات المكية .. ج 2 السفر 167.

العين الأصغر»⁽¹⁾ ولم يشذّ ابن عربي عن المتصوفة في هذا الأمر وربما هو أول من أعلن هذه النظرية فقد سبق ابن عربي في هذه الرؤية إخوان الصفا حين قالوا: «الإنسان عالم صغير وهو مختصر العالم الكبير»⁽²⁾ إلا أن المتصوفة بشكل عام ترى أن العالم الأصغر والذي هو الجسد الإنساني أنموذجاً للعالم الأكبر أو هو صورة مصغرة له «النفس بمعنى الجسد وهو العالم الأصغر، وهو أنموذج واصطربلاب لجميع ما في العالم الأكبر من الآثار العلوية»⁽³⁾.

لقد رسم ابن عربي في كيميائه العلاقة ما بين الطبيعة وتحولاتها وعالم الإنسان ويعتقد كما هو شأن العرفانيين الغنوصيين، أن الارتباط ما بين عالم السماء والأرض⁽⁴⁾ قائم وفق مبادئ وقوانين تحكمنا وهي قوانين المادة أو (الزمان والمكان) وقوانين عالم الغيب في عالم الشهادة الخارج عن الأطر السببية، فهو ينظر إلى ما وراء الطبيعة بالعين التي ينظر إلى عالم الخلق أو الوجود، وهذا ليس غريباً عليه فهو الذي أوجد فلسفة (اللاهوت والناسوت) ونظرها، إلا أن الكثير من ناquديه وجد أن ابن عربي في هذه النظرية يريد القول بالحلول أو بالاتحاد بين الحقيقتين الإلهية والإنسانية وهو ما نفاه في أكثر من

(1) محيي الدين بن عربي: عتقاء مغرب في ختم الولاية وشمس المغرب. مكتبة محمد علي صبيح وأولاده. مصر 1954. ص 5.

(2) اخوان الصفا: رسالة جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، دار النشر للجامعيين. بيروت لبنان 1959. ص 69.

(3) شمس الدين الرازي الحنفي: حقائق الحقائق. وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين - دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1/ 2002. ص 157.

(4) الموجودات التي نراها في عالمنا المادي لا تتصف بصفة الكمال المطلق، فلا بد أن يكون لها مثال كامل في عالم آخر يختلف عن هذا الذي يسمى بعالم الكون والفساد أنه عالم العقول المفارقة للمادة وهذا هو رأي افلاطون.

مكان في فتوحاته⁽¹⁾، فابن عربي في كيميائه التي أدرجها لنا، يعتبر أول من شابه بين العلمين - كيمياء المادة وكيمياء الروح (السعادة) - مع الاختلاف الشاسع بينهما إلا أن الشيخ الأكبر أراد أن يقرب صورة الكيمياء الصوفية إلى أذهان القارئ من خلال ذلك التشبيه كما أراد تفصيل العملية الصوفية من خلال تنظيم صوفي كبير وهذا ديدنه في مؤلفاته حيث إنه يستطرد في تفاصيل كثيرة يحاول فيها الوصول إلى مبتغاه أو تبيان الترابط ما بين العوالم والموجودات بشبكة واحدة أسماها مجلى الأسماء والصفات الإلهية أو حقيقة الموجودات.

إن المشروع الصوفي في الوجود هو التحقق باطنياً بالإنسان الكبير (العالم) أو هو عملية ارتفاع عن سلطة عالم المادة المعينة المحسوسة إلى عوالم المادة المجردة من حيث هي جملة أسرار (مكتشفة) يلقاها الصوفي في الطريق، عروجاً إلى عالم السماء العلوية فعالم الروح المجردة من ملبوسات

(1) قال: (تعالى الحق أن تحله الحوادث أو يحلها) الفتوحات المكية/ العقيدة الصغرى. وقال في الباب التاسع والخمسين وخمسمائة بعد كلام طويل: (وهذا يدل على أن العالم ليس هو عين الحق، ولا حلّ فيه الحق، إذ لو كان عين الحق، أو حلّ فيه لما كان تعالى قديماً ولا بديعاً) وقال في الباب الرابع عشر وثلاثمائة: (لو صحّ أن يرقى الإنسان عن إنسانيته، والمَلَكُ عن ملكيته، وتحدّ بخالقه تعالى، لصحّ انقلاب الحقائق، وخرج الإله عن كونه إلهاً، وصار الحق خلقاً، والخلق حقاً، وما وثق أحد بعلم، وصار المحال واجباً، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً) ومن شعره:

ودع مقالة قوم قال عالمهم	بأنه بالإله الواحد اتحد
الاتحاد مُحال لا يقول به	إلا جهولاً به عن عقله شرّاً
وعن حقيقته وعن شريعته	فاعبد إلهك لا تشرك به أحداً

وقال أيضاً في الباب الثاني والتسعين ومائتين: (أعظم دليل على نفي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم، أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محلاً لها، فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حلّ فيه).

المادة والجسد والعلائق ككل، ففي تجربتهم تلك أسسوا لفلسفة الانفصال والاتصال بين عالم الخلق، وعالم الحق هذه الفلسفة التي أدركها متصوفة الإسلام تنطلق من قانون طوي في باطنه حقيقة التجربة هذا القانون هو (إن هذه الثنائية تعبّر عن حقيقة واحدة لا تدرك بشكل أحادي) فالاتصال هو اتصال بعد انفصال كما أن الانفصال كان عن اتصال مسبقاً .

فلإنني عشقت غيري فعين فصلي هو اتصالي⁽¹⁾

آفاق الاتصال والانفصال هي سماء المتصوفة التي يطبّرون إليها، يبتترك جسد على الأرض، وعروج روح إلى السماء، لم يكن هذا الأمر سوى محاكاة للمعراج النبوي الشريف، لكن بفرق أدركه متصوفة الإسلام هو: أن عروج النبي محمد ﷺ كان عروجاً كاملاً - روحاً وجسد - خاص به، لا يجوز لأي رجل من بعده أن يكون له، لأن جسد النبي، جسد مزكى بالكمال وروحه متصلة بخالقها دوماً، فلم يبق للمتصوفة سوى باب الروح في عملية المعراج، والتي تتم من خلال تزكية العقل والجسد والنفس والروح من شوائب الدنيا والمادة، وليس بترك المادة والدنيا بل بالانسلاخ عنها وقتياً للرجوع بتجربة تضيف لهذه الأركان الأربعة عناصر الإشراف الإلهية اللامتناهية، لكن هذه التجربة فهمت خطأ على أنها تجربة روحية فقط خالية من تجربة النفس وصراعاتها والتي هي في حقيقتها مدخل إلى الروح و مترجمة لصراعات الجسد في نفس الوقت، لذا يدور الباحثون في التصوف في مدارات وفلك الروح، وهذا الأمر يعود إلى طبيعة النص الصوفي الذي يبرز التجربة الروحية وهو في حقيقته يحمل مكونات التجربة الكلية في ثناياه، فالأسس الحقيقية للتجربة الصوفية من حيث إنها تجربة، تهتم بكلية الإنسان من جوهر وعرض، وكيمياء التصوف تقوم بتفعيل الإنسان الأرضي -

(1) ديوان ابن عربي... ص 37.

المنفصل - للوصول به إلى الإنسان السماوي - المتصل - ، ولم تكن التجربة تلك تجربة مجتزأة ناقصة، بل هي ثورة متكاملة في عالم التحولات الكبرى للإنسان بين ثنائية الاتصال والانفصال أو عالم الغيب والشهادة، وإذا كان العنصر الروحي غاية ومتهى في التجربة تلك، فهذا لا يعني أنه العنصر الوحيد والمكون الأساس، بل هو أحد الأركان الأربعة الذي انطلقوا منه/ إليه .

من العرض إلى الجوهر

التصوف كنص أو خطاب تاريخي، سار وفق لعبة لغوية مفتوحة لآفاق التأويل والتلقي، وهي من طبيعته التكوينية نظراً للظرف التاريخي الذي تطور فيه الخطاب الصوفي، فاللغة الصوفية قادرة على مزاجية الكلمة والمعنى بشكل يقترب من الشعرية، إلا أنه في حقيقته يحمل المضمون الشمولي لنظرة المتصوف للوجود ولل علاقة مع الله .

ينبثق النص الصوفي من خلال فهم خاص للمدلول اللغوي حيث يتم استجلاب الجملة وتحويلها كتعبير للتجربة الروحية، وهي على هذا الأساس تتميز بسياقات متنوعة مرنة لا تخضع للمرجعية اللغوية (المعجمية) إنما تشكل قاموسها الخاص ومفرداتها وتركز على دور المصطلح (اختزال الجملة الصوفية، أو الحالة الوجدانية) الذي يحيل إلى دلالات مبتكرة ومفتحة، على عكس محصورية العلاقة بين الكلمة والمعنى في اللغة⁽¹⁾، فولادة مصطلح الكيمياء في التصوف يعتبر انفتاحاً على معطيات العلم الذي وصلهم من جهة، ومحاولة إدخاله إلى المنظومة الاصطلاحية الخاص به والتي تتمحور في

(1) استطاع الادب الصوفي أن ينشئ له لغة خاصة ومفردات لغوية واصطلاحية تشترك فيها الكلمات وضعاً فقط، مستمدة وجودها وشرعيتها من العلاقة التي تربطها باللغة الدينية، لكن بدلالات خاصة تمثلها بمرجعية إشارية مبتكرة. راجع: إشكالية المنهج وتأويل النص الصوفي، دراسة للمؤلف نشر في مجلة الواح - إسبانيا العدد 12/2002 .

مزاوجة المبنى بمعنى رؤيوي جديد فالكيمياء التي هي أداة للتحول تصبح في التصوف أداة للتحول لكن ليس التحول العنصري المادي، بل التحول إلى الإنسان الكامل والذي هو المرأة الكاملة لأوصاف الله الفعلية، وبهذا يتم شهود «الاسم الأعظم» أو الإكسير الصوفي، ففلسفة التحول في التصوف جذر أساس لفهم عملية الاتصال والتلاقي مع خريطة السماء فحركة المريد الوجودية للترقي من حال إلى آخر هي عملية عروجية باطنية - السفر الروحي - وقد أفرد المتصوفة مصطلحات كثيرة لتجربتهم الروحية تدور من حيث الحقيقة على رحي واحدة، وهي التحول، الذي هو عبارة عن الترقى من الحال الأدنى إلى الحال الأعلى بحثاً عن نموذج الأعلى أو صورته الحقيقية لأن النفوس عند صفائها «تشبه بالملأ الأعلى»، وتنتقش فيها أمثلة الكائنات المتعشقة فيه بنوع ما، وتشاهد المحجوبات، وتؤثر في العوالم السفلية»⁽¹⁾، ولأن العلاقة قائمة ما بين العناصر المادية المكوّنة والعنصر الروحي في الإنسان أو تأثير الوجود ككل على الإنسان كما هو في النظريات العرفانية القديمة التي تعتبر الإنسان (على علاقة بالكون من حيث الفعل والانفعال) هذه الصورة الانطولوجية التي لا تخلو من الأثر الميتافيزيقي الارسطوي أو الافلوطيني، أدرجت بعد التعديلات اللازمة في التصوف لتصبح أخيراً تعبيراً عن العلاقة ما بين السماء والأرض لكن وفق معايير خاصة «ان القلب مثل المرأة، واللوح المحفوظ مثل المرأة أيضاً، لأن فيه صورة كل موجود، وإذا قابلت المرأة بمرأة أخرى حلّت صور ما في إحداها في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات

(1) لسان الدين ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف. تحقيق عبد القادر أحمد عطا دار الفكر العربي مصر. . ص 463.

الدنيا»⁽¹⁾ ويأتي ابن عربي ليفلسف مقولة الغزالي وفق رؤيته الخاصة فيقول: «تقرر عندنا أن الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية، فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة؛ اذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك»⁽²⁾ وهو القائل في أحد رسائله «للأرواح الإنسانية إذا صفت وزكت معارج في العالم العلوي المفارق وغير المفارق فينظر مناظر الروحانيات المفارقة، فترى مواقع نظرهم في أرواح الأفلاك ودورانها بها، فينزل مع حكم الأدوار وترسل طرفها في رقائق التنزيلات حتى ترى مساقط نجومها في قلوب العباد، فتعرف ما تحويه صدورهم وما تنطوي عليه ضمائرهم، وما تدلّ عليه حركاتهم...»⁽³⁾.

كيمياء التصوف في حقيقتها عملية للسيطرة على العناصر الأربعة الاشرافية التي تتخللها مرحلة المرأة وهي تجلي حقائق الموجودات في القلب ثم تجلي الحق في القلب⁽⁴⁾ هذه العناصر الأربعة الإشرافية والتي نطلق عليها الاستقصات الإنسانية (الروح والعقل والنفس والجسد) - لتمييزها عن المادية - التي من خلالها يتمكن الصوفي من الوصول إلى الله، هي من حيث

(1) الغزالي: رسالة كيمياء السعادة .. ص 425.

(2) ابن عربي: عقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، وكتب أخرى: اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي/كتاب إنشاء الدوائر. دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1 2005.. ص 148.

(3) ابن عربي، كتاب التجليات/ضمن مجموعة رسائل ابن عربي: تقديم محمود محمود غراب دار صادر بيروت لبنان 1997.. ص 430.

(4) يمكن أن تنضوي العناصر الأربعة في التصوف كمنظومة اشرافية والمقصود بالاشراقية هنا كما في الفلسفة الاشرافية التي تنصّ على أن الطريق إلى المعارف مزيج من العقل ومن المكاشفات العرفانية.

الظاهر تجرد عن العناصر الأربعة التي تعيق حركة الصوفي ولكنها من حيث الباطن فإنها عملية تنطلق من العناصر الأربعة الإنسانية إلى (الطين الأولي في حالة النفخ الإلهي فيه) أو عملية توحيد للعناصر تلك بعنصر واحد إكسيري أو أساسي، ألا وهو النور الكلي المجرد خارج الزمان والمكان، حينها يتم الرجوع إلى العناصر تلك والتي تسمى في اصطلاحات الصوفية (بقاء بعد فناء).

هذا الفناء في حقيقته هو توحيد العناصر الأربعة لأجل انبثاق العنصر الاشرافي التأسيسي، فالفناء والبقاء، وهما من أهم مصطلحات التصوف، يعينان فناء صفات بشرية مادية وعلائقية توقف السالك عن الطريق إلى الله، أما البقاء فهو تبدل تلك الأوصاف بصفات كمالية مثلى، وقد يطلق على هذه العملية أحياناً (التخلي والتحلي)⁽¹⁾ أو كما قال القشيري «أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة»⁽²⁾ وبعد أن يتم الصوفي إتمام السيطرة على العناصر أو التوحد معها بوحدة تكوينية جديدة - استقصائية - يتحقق عنده الهدف الأسمى (الاتصال بالله) أو الوحدة المطلقة في الوجود والعالم كما أراد عبد الحق بن

(1) التحلي: الإتصاف بأخلاق الإلهية أو العبادة والتخلي: الإعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

(2) قال أبو بكر الكلاباذي (ت: 380هـ): (الفناء هو أن يفنى عنه الحظوظ فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز، فناء عن الأشياء كلها، وشغلاً بما في به، والحق يتولى تصريفه، فيصرفه في وظائفه وموافقاته فيكون محفوظاً فيما لله عليه، مأخوذاً عما له، وعن جميع المخالفات، فلا يكون له إليها سبيل وهو العصمة، والبقاء الذي يعقبه، هو أن يفنى عما له ويبقى بما لله) والبقاء - راجع التعرف لمذاهب أهل التصوف والبقاء في الاصطلاح الصوفي - يعني دوام اتصاف العبد بالأوصاف الحميدة ومجانبة اللاتمة لكل ما هو مذموم في الكتاب والسنة وقال أبو القاسم عبد الكريم القشيري النيسابوري: الرسالة القشيرية ص/ 39. الطبعة الثانية القاهرة. 1959م.

سبعين (614هـ - 669هـ)⁽¹⁾ أن يعبر عنها ، وهي الوصول إلى عوالم الاسم الأعظم الذي هو عند بعض المتصوفة (الإنسان نفسه) فوق نظرية العناصر الأربعة ، تختلف المواد على الأرض فقط من حيث طبيعة نسب العناصر . أما من حيث الحقيقة فالعنصر وإن كان أربعة ، فهو (واحد) «وبالإمكان اعتناق هذه الفرضية بغض النظر عن المفاهيم الذرية نظراً لأن باستطاعة العناصر التمازج كالذرات والمواد المتجانسة . وبالفعل ، لم يكن الافتراض القائل بحلول العناصر نفسها محل بعضها البعض افتراضاً لا يستند إلى أساس . فقد كان بالإمكان ببساطة الافتراض بتحول الماء أثناء عملية التبخر إلى هواء ، يتحول بدوره إلى ماء أثناء هطول المطر ، والخشب يتحول بفعل التسخين إلى نار ودخان (شكل للهواء) إلى ما هنالك»⁽²⁾ .

الطروحات الفكرية حول كيمياء السعادة عند الغزالي وابن عربي مختلفة بدرجة كبيرة وقد تلتقي في بعض النقاط الكلية إلا أن التفاصيل مختلفة جذرياً بينهما ، فعند الغزالي يبدوا واضحاً من كلامه مدى الارتباط القائم بين عالم الأرض والسماء «واعلم أن نفس ابن آدم مختصرة من العالم ، وفيها من كل صورة في العالم أثر منه ؛ لأن هذه العظام كالجبال ، ولحمه كالتراب ، وشعره كالنبات ، ورأسه كالسماء ، وحواسه مثل الكواكب . وتفصيل ذلك طويل ، وأيضاً فإن في باطنه صناع العالم ؛ لأن القوة في المعدة كالطباخ ، والتي في الكبد كالخباز ، والتي في الأمعاء كالقصار ، والتي تبيض اللبن وتحمر الدم كالصباغ . وشرح ذلك يطول»⁽³⁾ . تتسم كيمياء ابن عربي بالتفصيل والتعقيد

(1) عبد الحق بن سبعين 614 هـ - 669 هـ: من أشهر متصوفة المغرب العربي وهو صاحب نظرية الوحدة المطلقة .

(2) إسحاق عظيموف: محطات في تاريخ الكيمياء - ترجمة مشعل خداج - معهد الانماء العربي .

(3) الغزالي: رسالة كيمياء السعادة . . ص 427 .

والمشابهة مع صنعة الكيمياء المادية كما ذكرنا آنفاً ففي مقدمة الشيخ الأكبر نجد تعريفاً بالكيمياء والعناصر الأربعة والإكسير «الكيمياء عبارة عن العلم الذي يختص بالمقادير والأوزان في كل ما يدخله المقدار والوزن من الأجسام والمعاني محسوساً ومعقولاً وسلطانها في الاستحالات أعني تغير الأحوال على العين الواحدة فهو علم طبيعي روحاني إلهي وإنما قلنا إلهي لورود الاستواء والنزول والمعية وتعدد الأسماء الإلهية على المسمى الواحد باختلاف معانيها»⁽¹⁾ فالاستواء والنزول والمعية وتعدد الأسماء الإلهية شأن المتصوفة لا الكيميائيين، فكان تقديمه لعلم الكيمياء ليس إلا منفذاً للولوج إلى العوالم الباطنية والعرفانية التي هي ديدن الشيخ الأكبر (فنحن - الإنسان - العنصر المادي والعنصر الروحي بوحدة كلية) ننتمي إلى عالم الخلق = العناصر أو عالم الكون والفساد كذلك ننتمي إلى عالم الحق = الروح أو النشأة الأولى: ﴿وَبِهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: 29].

ما في الوجود من التبديل والغير	إن الأكاسير برهان يدلّ على
يلقى عليه بميزان على قدر	إن العدو بأكسير العناية إذ
إلى ولايته بالحكم والقدر	في الحين يخرج صدقاً من عداوته
وقد أبنت فكُن فيه على حذر	فصحيح الوزن فالميزان شرعتنا
لأن كم عدد في عالم الصور	الكيمياء مقادير معينة
ولا تردنك الأهواء عن النظر ⁽²⁾	فكن به فطناً أن كنت ذا نظر

والإكسير عند ابن عربي يُفهم من خلال تعريفه كما في الكيمياء القديمة، إلا أنه أراد به الإكسير الذي من خلاله يشاهد الصوفي تجليات الله في الوجود

(1) الفتوحات المكية، ج2، السفر 167.

(2) المصدر السابق، السفر 167.

والذي هو السعادة العظمى في نظره، فالإكسير الصوفي «يعطيك درجة الكمال الذي للرجال فإنه ما كل صاحب سعادة يُعطى الكمال فكل صاحب كمال سعيد وما كل سعيد كامل والكمال عبارة عن اللحاق بالدرجة العلى وهو التشبه بالأصل»، والتشبه بالأصل هو عملية التحول من الجسد المادة العنصري إلى الجسد الروحي السماوي كما وأنه يعني عنده ارتباط عوالم الأرض بالسماء، هذا التحول الصاعد نحو الجسد الروحي يتم من خلال المرور بالحضرات الخمس التي فلسفها صدر الدين القنوني عن شيخه ابن عربي، ويتم هذا الأمر بالانتقال صعوداً من الحضرة الخامسة إلى الحضرة الأولى⁽¹⁾.

يرى ابن عربي أن «المادة» التي احتلت موضعها عند المستوى الأدنى من البنيان التراتبي الهرمي للوجود، المتدرّج على نحو متصل، وتشكّلت من العناصر الأولية - وهي النار والماء والهواء والتراب - ليست «مادية» بالمعنى الحرفي للكلمة؛ إذ هي روحية في جوهرها، حتى لو اتخذت شكلاً، وحتى لو كانت تحتل مستوى انطولوجياً أدنى، يُحتمل أن يكون أدنى مراتب الوجود. ومع ذلك، تتجلى الحقيقة الإلهية في هذه المادة. وبهذا الصدد، يقول ابن

(1) الحضرات الخمس هي على الترتيب:

- 1 - حضرة الأحدية، أو الذات الإلهية ..
- 2 - حضرة الواحدية، أو الاسماء والصفات - الاعيان الثابتة - وهي مظهر الاسماء والصفات.
- 3 - حضرة الأفعال، أو الربوبية وهي عالم العقول والنفوس المجردة.
- 4 - حضرة المثال أو الخيال، وهي عالم التنزلات المتجسدة.
- 5 - حضرة الحس والمشاهدة وهي العالم المادي. لمزيد من التفاصيل راجع: توفيق سلوم وارثور سعديف: الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي بيروت لبنان 2001 ص

عربي ما مفاده: كلُّ شيء في هذا العالم حي؛ كلُّ شيء ينبض بالحياة وتحية «روح»؛ والعالم كله مشبع بالحياة مادام انعكاساً للوعي الإلهي⁽¹⁾.

من الاستقصات إلى الجسد الروحي

إن عملية أدراج كلمة الكيمياء ضمن الخريطة الصوفية لم يأت اعتباطاً بل عن قصد وتوجه لتحول الإنسان إلى الكائن الإلهي المنصر، المادي المنشأ حتى أن المتصوفة قالوا: طريقنا طريق الكيمياء، أي طريق التحولات الكبرى والتغير.

إذا نظرنا من وجهة فينومينولوجية للتصوف نجد أن الأفق الصوفي في الفهم والتلقي، ينطلق من ذاتية بحتة نحو الموضوع الملقى، المراد إدراكه إدراكاً كلياً، لكنه يقوم في مراحله الأخيرة بالانسلاخ عن الرؤية الذاتية، كما هو شأن الظاهراتيون، لفهم المعطى الوجودي من خلال العقل الخالص، فالأنا الصوفية كما عند فيخته⁽²⁾ هي التي تصنع موضوع اللا أنا أولاً ثم تدرك هذه اللا أنا من خلال البطون الذاتي، لكن - في التصوف - بمحتوى خطير جداً وهو أن الموضوع الملقى في الوجود هو في حقيقته صورة ذاتية للحالة الانطولوجية التي يعيشها الصوفي أو قل إن الذات في حالة الاستبطان أو الإشراق والعرفان تعرف حقيقتها الوجودية لانطباع الوجود ككل فيها كما قال الشاعر:

(وتحسب نفسك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر)
الكيمياء الصوفية كيمياء - تواصل وتوصل - إلى الطريق أو هي السير في

(1) ندرة البازجي: الحكيم العربي محيي الدين بن عربي. نشر على موقع معابر الالكترونى.

(2) جوهان غوتليب فيخته (1762-1814): فيلسوف مثالي ألماني، أسس نظرية في المعرفة والعلم وكان المبدأ الأول للنظرية تلك هو (الانا المطلق) وهي تقترب من مصطلح (الانانة) التي استخدمها محيي الدين بن عربي... راجع د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربى إيران 1427 ج2 ص139..

الطريق وهو المصطلح الأكثر استخداماً في الوسط السكولائي الصوفي وسلوك الطريق هو: «التحقق بمقامات اليقين وأحوال القرب من الله ﷻ بالعلم والعمل والمقام والحال سلوكاً على يد شيخ عارف بمعالم الطريق ومفاوزه، فیدلّ السالك على السبيل الأقرب إلى الله بما يرشده إليه من أنواع الرياضة والذكر والخلوة وغير ذلك»⁽¹⁾.

إن هدف الصوفي في تجربته الروحية تلك، من خلال التوحد بالعناصر الإنسانية أو الانسلاخ منها⁽²⁾، هو الوصول إلى الجسد الروحي أو هيمنة عناصر السماء (الروحية) على استقصاته الإنسانية الأربعة، لذا تجد أن حركته في الحياة عروجية نحو الأعلى فيقوم بمحاسبة النفس التي تعمل لأجل الجسد المادي ويقوم بتصفيته روحياً ومادياً ليرتقي بها نحو الأعلى، لأنه يدرك أن النزول الذي تمّ على آدم كان انفصلاً عن عوالم الوحدة الكلية إلى عوالم الكثرة المتجزئة، فعملية نزول الإنسان السماوي إلى الأرض هي عملية تحول الجسد الروحي إلى الجسد المادي المتكون من العناصر الأربعة ثم يموت ليتحلل إلى العناصر الأربعة مجدداً ليعود إلى الإنسان السماوي ذي الجسد الروحي، وعملية الوصول إلى الجسد الروحي تتمّ عند المتصوف من خلال ما اصطلح عليه بـ(السفر) وسلوك الطريق «معنى سلوك الطريق، التحقق بمقامات اليقين وأحوال القرب من الله ﷻ بالعلم والعمل والمقام والحال سلوكاً على يد شيخ عارف بمعالم الطريق ومفاوزه، فیدلّ السالك على السبيل الأقرب إلى الله بما يرشده إليه من أنواع الرياضة والذكر والخلوة وغير ذلك»⁽³⁾.

(1) محمود أبو الفيض المنوفي، معالم الطريق إلى الله . دار النهضة - القاهرة . . ص 299.

(2) هناك فرق بين طريقة التوحد بالعناصر الإنسانية الأربعة للوصول إلى المطلق وهي طريقة فلاسفة المتصوفة، أما طريقة الانسلاخ من تلك العناصر فهي طريقة المتصوفة الزهاد، والنتيجة بنظرنا واحدة.

(3) معالم الطريق إلى الله . . ص 299.

والسفر مقسم عندهم إلى جملة أسفار كما وضّحها من قبل بشكل مفصل ابن عربي في كتابه (الإسفار عن نتائج الأسفار) وهي عند صدر المتألهين الشيرازي (979هـ - 1050هـ) تنقسم إلى أربعة أقسام:

- 1 - السَّفَرُ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ.
- 2 - السَّفَرُ بِالْحَقِّ فِي الْحَقِّ.
- 3 - يُقَابِلُ الْأَوَّلَ لِأَنَّهُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ بِالْحَقِّ.
- 4 - يُقَابِلُ الثَّانِي مِنْ وَجْهِ، لِأَنَّهُ بِالْحَقِّ فِي الْخَلْقِ⁽¹⁾.

وليست الأسفار سوى رفع للحجب «الحُجُبُ الظلمانية والنورانية، حيث إنّ الحُجُبُ الظلمانية متعلّقة بالنفس، أمّا الحجب النورانية فمتعلّقة بالقلب والروح⁽²⁾». وهي - الأسفار - العبور لمشاهدة جميع عوالم الجبروت والملكوت والناسوت واللاهوت بأعيانها ولوازمها.

يتمخض من هذه الأسفار جملة من التجليات المتكررة تندرج كلها تحت أربعة ألوية لا خامس لها وهي:

● **التجليات الفعلية:** وهي أنّ السالك إذا ما فعل شيئاً لم يره من فعل نفسه، بل يراه - على الإجمال من فعل موجود آخر. أو أنّه يرى الأفعال التي يفعلها الناس على أنها ليست من فعلهم، بل هي قائمة بغيرهم. كأن يدرك أنّ جميع حركات الناس وسكناتهم وذهابهم وإيابهم وكلامهم قائم بذات واحدة لا غير.

● **التجليات الصفاتية:** وهي أنّ السالك لا يرى صفته راجعة إليه، بل يدرك - إجمالاً أنها من ذات أخرى. كأن يسمع كلاماً، فلا يرى أنّ نفسه هي

(1) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة... ج 1، ص 13.

(2) رسالة في السير والسلوك.

السامع، بل يرى أنّ السامع موجود آخر. أو يرى شيئاً، فلا يرى أنّ نفسه هي التي رأت، بل يرى الرائي موجوداً آخر. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصفات الأخرى، وإلى صفات سائر الناس، فإنّه يرى ذلك مستنداً بأسره إلى علم وقدره وسمع وبصر وحياة موجود آخر.

● التجليات الذاتية: وهي أن يدرك السالك الصفة مع قيمها معاً في هيئة الاسم؛ كأن يسمع شيئاً فيري السميع ذاتاً أخرى، ويرى الحيّ والعليم والبصير والقدير ذاتاً أخرى، وهكذا في بقية أفراد الناس، حيث إنّ لا يرى أسماءهم لهم، بل يراها بأجمعها من أسماء الله تعالى.

● تجلّي الذات: وهي أن يرى السالك أصل حقيقة وجوده أو وجود موجود آخر، أو وجود سائر الموجودات من ذات الحقّ القدسيّة. ويصطلح البعض على هذا التجلّي بالتجليات الذاتية أيضاً.

هذه العملية ككل يفهم منها أن المتصوف خلال سفره أو سلوكه الطريق يقوم بعملية التحول الكبرى في حياته بحيث يتحول من الإنسان ذي التكوين المادي الاستقصائي إلى الإنسان الروحي الكلي ذي البعد الشمولي المدرك لصور الحق في الخلق.

هذا المشروع الروحي الكبير يُعتبر من أهم خطوط التصوف الإسلامي ومنه جزء يمكن أن يدرج ضمن باب (خرق العادة) لأن هذه العملية في حقيقتها تأتي للتحكم بالبدن أولاً والذي هو في حقيقته التحكم بالعلل. قال ابن عربي «فمن لزم طريق الحق ارتفع عن درجة الحكم عليه وصار حاكماً على الأشياء فهذه طريقة إزالة العلل وما رأيت عليها أحد يعرف ذلك ولا نَبّه عليه»⁽¹⁾.

(1) الفتوحات المكية، ج 2 ص 268.

استقصات التصوف

إذا كانت الاستقصات المادية هي (النار والهواء والماء والتراب) كان لا بد للمتصوفة من صياغة استقصات بديلة تخدم التجربة الصوفية في البدايات والنهايات فكان عندهم: الصمت/ العزلة/ الجوع/ السهر.

هذه الاستقصات الصوفية بمثابة العناصر الأربعة الموصلة للاسم الأعظم وهي حلية الابدال كما اصطلح عليه محيي الدين بن عربي.

الصمت على قسمين: صمت باللسان وصمت بالقلب، الأول صمت مع غير الله تعالى، والثاني عن خاطر يخطر في النفس. والعزلة على نوعين: عزلة الأجسام عن مخالطة الأغيار، وعزلة القلوب عن الأكوان.

والجوع على نوعين: جوع اختيار وجوع اضطرار، فالأول للسالكين، والثاني للمحققين، والأخيرين لا يجوعون بل يقللون أكلهم. والسهر على نوعين: سهر العين وسهر القلب، الأول لطلب الهمة وبقائها في القلب رغبة لطلب المسامرة، والثاني فهو سهر للقلب وانتباهه من نومات الغفلات طلباً للمشاهدات⁽¹⁾.

الجوع في التصوف يسد منافذ الشهوة ويلجم الجسد ويذل النفس. والعزلة تدفع الإنسان إلى التفكير لأنها مجلبة للصمت، التفكير مدعاة للتذكر، والتذكر مذاكرة وذكر يستجلب المطلق الذي يفني ما سواه أي استحكام الهول لنفي الأنا.

وبالسهر يتم تنقية النفس والروح من الحجب، التي تمنع الروح العروج من العالم الأرضي إلى السماوي.

(1) راجع: رسائل ابن عربي: رسالة حلية الابدال... ص 507.

هذه الاستقصات الروحية لا تتم إلى من خلال معادلات كيميائية صوفية ملحقه، وهي كيمياء الذكر وكيمياء الخلوة.

فالسهر والصمت والجوع والعزلة لا يتم تحقيقها عند الصوفي إلا بآلية الذكر والخلوة⁽¹⁾ وأن كانت الخلوة عند بعض المتصوفة ليس من شروطها

(1) إن الخلوة نوعان: الأول: الخلوة من حيث الظاهر. وهي اختلاء السالك في بيت خالٍ عن الناس، وقعوده فيه؛ ليحصل له الاطلاع في عالم الملكوت، والشهود في عالم الجبروت. لأن الحواس الظاهرة إن احتبست عن أحكامها؛ انطلقت الحواس الباطنة لمطالعة آيات الملكوت، ومكاشفة أسرار الجبروت.

النوع الثاني: الخلوة من حيث الباطن. وهي كون الباطن في مشاهدة أسرار الحق، والظاهر في معاملة الخلق بحيث لا تُشغله معاملة الظاهر عن مشاهدة الباطن. فيكون الكائن الباطن. وهذه هي الخلوة في الحقيقة كما أشار إليه تعالى في قوله: ﴿رَبَّالَّذِينَ لَا تَلِيهِمْ يَخْرُجُ وَلَا يَبْغُ عَنْ ذِكْرِهِ﴾ [النور: 37] وهي خلوة القلب بحيث لا يغفل عن ذكر ربه حتى إذا كان مع الناس ومشغولاً بالكسب والذهاب والإياب فيبقى قلبه ذاكرةً ولا يغفل عن ربه. قال الشيخ محمد أمين الكردي في كتابه تنوير القلوب «فمعناه أن يكون قلب السالك حاضراً مع الحق في الأحوال كلها غائبا عن الخلق مع كونه بين الناس». لمزيد من الاطلاع راجع: محمد بن عبدالله الخاني، البهجة السنية في آداب الطريقة النقشبندية. طبعة مصر - 1319هـ.. ص 53.

وللخلوة شروط كثيرة منها:

- 1/ أن يستأذن الشيخ في دخول الخلوة.
- 2/ أن يدخل الشيخ الخلوة ويصلي فيها ركعتين قبل دخول المريد.
- 3/ أن يدخلها كما يدخل المسجد مقدماً رجله اليمنى، مبسلاً متعوذاً.
- 4/ أن تكون الخلوة مظلمة لا يدخلها شعاع الشمس ولا ضوء النهار.
- 5/ أن لا يستند إلى جدار الخلوة.
- 6/ الصوم.
- 7/ أن يعتقد في نفسه أنه إنما يدخل الخلوة لكي يستريح الناس من شره.
- 8/ أن لا يتكلم مع أحد في الخلوة أو خارجها إلا مع شيخه.
- 9/ إذا خرج إلى الصلاة أو الوضوء فليغسل رأسه ورقبته بشيء مطرقة إلى الأرض غير ناظر إلى أحد. انظر جامع الأصول، لأحمد الكمشخاني النقشبندي المطبعة الوهية الشام 1298هـ.

الانعزال عن الناس بل الخلوة الحقيقية عندهم خلو القلب إلا من الله وتسمى بـ (الخلوة في الجلوة)⁽¹⁾.

إذا أردنا فهم حقيقة الاستقصات الصوفية بشكل كامل يتوجب علينا الرجوع إلى هذا التربيع الذي يقابل التربيع الذي يتكون منه الإنسان (الروح والعقل والنفس والجسد)، فالاستقصات تتوجه بمعادلات التحول صوب هذه الأركان الأربعة التي في الإنسان، فما الذي يدفع المتصوفة إلى الالتجاء إلى هذا التربيع، هل هو مجارة للنظرية الطبيعية في الوجود، أم أنه كان بحق ولادة مدرسة روحية تعنى بالتوازن الحقيقي بين العناصر المكونة للإنسان؟ لقد ظن دارسو التصوف الإسلامي أنه مدرسة روحية لا تعنى إلا بإصلاح النفس في حين أن الحقيقة أبعد من هذا التضييق، صحيح أن التصوف يركز على الجانب الروحي، إلا أنه لا يستبعد الجانب النفسي والجسدي والعقلي، فإذا حكمنا على التصوف الإسلامي بأنه ذو طابع روحي فقط، فإننا نحكم ضمناً على المتصوفة فقرهم التجريبي بالجانب النفسي والعقلي، وهو أمر غير صحيح فلقد استطاع المتصوفة وبراعة كبيرة أن يستحضروا قيمة التوازن والاعتدال بين العناصر تلك في منظومتهم التي نطلق عليها (الروحية) وأنها ضمناً تجربة نفسية وعقلية وجسدية كاملة، ومن خلال هذا الأمر أنجزوا المشروع الإصلاحي للإنسان من خلال التزكية الحقيقية للجسد ثم للنفس ثم للعقل ثم للروح، بشكل ملفت للنظر. فليست التجربة الصوفية أحادية الجانب، بل شمولية الجذور والنتائج، وربما تبدأ التجربة عندهم من تزكية النفس أو العقل إلا أنها لا تنته إلا بالروح لأنها المركز الذي يدورون عليه، ولكونها الأداة التي توصلهم إلى مراقبي المعرفة والمشاهدة والمكاشفة، فقد تختلف البدايات التي يتم فيها البدء بالاستقصات تلك، لكن النهاية واحدة!.

(1) عند النقشبندية ليست الخلوة، الاعتزال عن الناس، بل عزل القلب عن الدنيا وبقاء الله في القلب دوماً مع الأنفاس.

الكل

الغلاف

الجسد

الغزلة

العقل

الروح

كيمياء الذكر

تكرار الذكر مدخل إلى الطريق وموصل إلى نهاية الطريق أيضاً، وبين الذكر والخلوة علاقة وثيقة وكبيرة فإن الخلوة لا تشغل إلا بالأذكار كما أن تحقق الأذكار وجدواها يحتاج إلى الانعزال ولو وقتياً عن العالم وتجريد الهمة وترك العلائق البشرية أو كل ما يشغل الإنسان في حالة الذكر لحين الوصول إلى النتيجة المرجوة من ذلك.

عملية الدخول إلى عوالم التصوف تتم من خلال الاستقصات الأربعة (الصوفية) التي ذكرناها، إلا أن هذه العناصر تحتاج إلى طريقة تنفيذ أو حضور، وقد وجد المتصوفة أن الذي يحقق هذه الكيمياء هو ثنائية (الكلمة والفعل) التي تمكنهم من الولوج إلى العوالم اللانهائية، ومركزية الكلمة الصوفية هي (الذكر) وهي فعل أيضاً، أما الفعل فهو الخلوة، وهو امتلاء بالكلمة وخلو من كل شيء إلا الكلمة، إلا أن الذكر عندهم لا ينتهي في حين أن الفعل يعتبر وقتياً لا أكثر وقد يحصر بـ (40 يوماً) فقط لحين تحقق الكلمة المنطوقة وتمكنها من العناصر الأربعة الإنسانية (العقل والنفس . . الخ) وقتها سيكون القلب في خلوة مع المطلق اللانهائي ويكون الذكر هو الفعل الذي لا ينقطع لأنه بالذكر «يراقب أسرار الغيب في مرآة التحقيق بما يقتضيه ذكره بناء على مقصده، حتى يزول الغبش ويرتفع الغبار، وتحصل غاية التصفية، عندها تتجلى عرائس الحقائق على ما هي عليه سافرة عن وجه العناية»⁽¹⁾، والذكر عند المتصوفة يعني «تكرار الذكر على الدوام، سواء باسم الذات أو النفي والإثبات»⁽²⁾

(1) محمد بن محمد بن أحمد الساحلي الأنصاري المالقي: بغية السالك في أشرف المسالك. تحقيق د. عبد الرحيم العلمي: القسم الرابع . . تم تنزيله على موقع وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.

(2) محمد أمين الكردي الأرييلي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب. طبعة مصر -

والذكر عندهم أنواع وأقسام كثيرة منها⁽¹⁾:

1 - ذكر العامة: وهو ما يتقرب به عامة أهل الإيمان، من ذكر الله تعالى إما بكلمة الشهادة، وهى كلمة لا إله إلا الله، وإما غيرها من التسيبحات والأدعية والأذكار.

2 - ذكر الخصوص: وهو الذكر الذي يكون من تلقين الشيخ المرشد لذكر معين، إما كلمة لا إله إلا الله أو غيرها، وذلك لإزالة قيد وحجاب معين مرشد إلى إزالته شيخ عارف بأدواء النفوس، يكون تلقينه لذلك الذكر أقوى أثراً في إزالة ظلمة الحجب، عندما تكون الملازمة لذلك الذكر عن حضور يدفع كل خاطر، حتى خاطر الحق أيضاً، ويمنع كل تفرقة تخطر بالبال، ويجعل الهم هماً واحداً بحيث لا يخطر بالبال غير المذكور، متوجهاً إليه بتوجه ساذج عن العقائد المقيدة، بل على اعتقاد ما يعلم الحق نفسه بنفسه في نفسه، ويعلم كل شيء وعلى ما تعلم رسله وتفهمه عنه، بحيث لا يدخل خلوة الذكر إلا وهو خال عن كل معتقد، سوى الإيمان بما جاء.

3 - الذكر الظاهر: ويعنى به ذكر اللسان، الذي بمداومته يحصل الخلاص من الغفلة والنسيان.

4 - الذكر الخفي: وهو الذكر بالجنان مع سكوت اللسان.

5 - ذكر السر: وهو ما يتجلى له من الواردات.

6 - الذكر الشامل: يعنى به استعمال الظاهر والباطن، فيما يقرب من

(1) قام الاستاذ الدكتور محمود عبد الرازق الأستاذ المساعد بكلية الشريعة وأصول الدين جامعة الملك خالد قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجهود كبير في جمع ما اصطلح عليه في التصوف الإسلامي حول مادة (الذكر) في كتابه القيم (المعجم الصوفي)/ لم نجد نسخة مطبوعة منه فقد تم تنزيله على شكل ملف نصي على شبكة الانترنت لذا وجب التنويه..

الله تعالى بحيث يكون اللسان مشغولاً بالذكر، والجوارح بالطاعات، والقلب بالواردات.

7 - الذكر الأكبر: يعني به ما وقعت الإشارة إليه، بقوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ﴾ [المنكوت: 45]. والمراد به كمال المعرفة والطاعة، قال ﷺ: «أنا أعرفكم بالله واتقاكم له»، فمن كان في معرفته، وطاعته على هذا الحد فهو صاحب الذكر الأكبر.

8 - الذكر الأرفع: وهو الذكر الأكبر لأنه أرفع الأذكار، ويسمى الذكر المرفوع أيضاً، وإليه الإشارة بقوله: ﴿رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: 4]. فإنه تعالى رفعه بذكره وطاعته له، إلى مرتبة في الذكر لا يعلوها غيره من الخلائق.

9 - الذكر المرفوع: وهو الأرفع، وقد يعني بالذكر المرفوع ذكر الحق لعبده جزاء له على ذكره لربه، كما جاء في الكلمات القدسية أنه تعالى يقول: «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم».

الذكر الحقيقي: يعني به الذكر المنسوب إلى الذكر بالحقيقة، فلما كانت الأفعال كلها إنما هي منسوبة إلى الحق حقيقة لا إلى العبد، كذلك صار الذكر الحقيقي، إنما هو الذكر المنسوب إلى الحق تعالى لا إلى العبد لأن الذكر المنسوب إلى العبد، ليس له هذه النسبة الحقيقية، فإن ذكر العبد ليس هو الذكر الحقيقي، وأن الأمر في هذا المعنى وغيره من جميع ما يُضاف إلى الحق والخلق، من باب التسمية الحقيقية والمجازية⁽¹⁾.

فالذكر بهذه المعاني المدرجة أعلاه يعني أنه عملية عروج من الأرض

(1) انظر في مصطلح الذكر عند ابن عربي، المعجم الصوفي، د. سعاد حكيم. دار ندرة بيروت لبنان. ص 272.

إلى السماء عروجاً روحياً وفق درجات ونسب في التحول تنقل الصوفي من شكل إلى آخر ومن حال إلى آخر، وهو على علاقة في الترقى في مدارج النفس كما سنبين لاحقاً فالذكر أداة لترقي الإنسان من العنصر المادي الاستقصاتي إلى العنصر الروحي السماوي، وهو عملية التحول الروحي للوصول إلى عوالم المطلق فبالذكر تطمئن القلوب وعند فلاسفة المتصوفة فإن الذكر بمرتباته القبلية والبعدية يشعر الذاكر بحلاوة فتشرق عليه بوادر الاشراف الكشفية «قد تطرب النفوس المتألهة طرباً قدسياً فيشرق عليها نور الحق الأول فتطيعها العنصریات»⁽¹⁾ فيكون العالم بما فيه طوع يدي الذاكر أو كما قال السهروردي: الاشرافي تطيعه العنصریات ومن خلال الذكر الذي يوصله إلى مقام (كن) لكن لذة المشاهدة التي يمنحها الذكر، هي أعلى مراتب السعادة عنده.

كيمياء الاسم الأعظم

يحتل الاسم الأعظم مساحة كبيرة في النص الصوفي ويكاد يكون ثيمة لهذا الأدب الفريد من نوعه فالاسم الأعظم في حقيقته هو جملة الحقائق الكلية للوجود والعدم أو للخلق والحق، هو خلاصة الخلاصة الذي من خلاله يكون الصوفي في وحدة كلية تدرك الكل من خلال الجزء وتدرك الجزء من خلال الكل.

أنشأ المتصوفة علاقات ترابط/تواصل، بين الموروث الروحي الإنساني في أدبياتهم ومصنفاتهم منها العلاقة القائمة بين الحرف والرقم، من حيث إنه دلالة باطنية بين عوالم الكثرة وعالم الوحدة، لذا ابتكر المتصوفة

(1) شهاب الدين السهروردي: هياكل النور. علق عليه حسن السماحي. دار الهجرة دمشق 1993. ص 65.

طريقة لصناعة الاسم الأعظم المناسب للإنسان، ليكون له مفتاحاً للوصول إلى الاسم الأعظم الإلهي (الله) فليس الاسم عند المتصوفة مجرد اسم، بل جملة من الاسرار العظيمة لا يستطيع أي أحد الوصول لها بمجرد النطق اللساني، إنما من خلال تفاعل الاسم في الجسد/ النفس/ العقل/ الروح، أو هي عملية تعنصر الاسم ذاك في الاستقصات الإنسانية.

إذا رجعنا قليلاً إلى الخلف لمعرفة أصل ذلك التزاوج الخفي، ما بين عالم الحرف والحقائق المبطونة فيه، نجد في فلسفة جابر بن حيان ما يسمى (ميزان الحروف) وهو عبارة عن جدول للحروف العربية، لكل حرف وزن، يتم من خلاله وزن المعدن باطنياً أي من خلال حروفه، وتأتي عملية التحويل عنده إذا تم إنقاص أو زيادة وزنه الباطني ذاك لتحويله إلى عنصر أعلى منه.

هذه المعادلات العرفانية التي كان جابر بن حيان أول من تكلم بها تم إدخالها ضمن المنظومة العرفانية الإسلامية والتي أطلق عليها جدول (أبجد) العددي الذي يخلو من الأوزان لأن الجدول ليس لوزن المعادن بل لمعرفة سر المسمى وللولوج إلى العوالم الباطنية، ثم تحولت إلى طريقة يتم من خلالها معرفة المناسبة بين الاسم الإلهي والاسم الإنساني الخاص كـ (أحمد، عمر، زيد... الخ) للحصول على الاسم الإلهي الخاص بذلك الشخص ليكون له ورداً للذكر والتكرار الذي منه يتم العروج إلى عوالم الاسم الجامع المفرد (الله) وهو الاسم الأعظم باتفاق المتصوفة «ان الاسم الأعظم هو شمس أنوار الأسماء الحسنى، وله لون الذهب لأنه إذا أُلقي إكسيره على معدن نفس العبد انقلب ذهباً خالصاً وجوهرأ صافياً من كل كدر وحجاب»⁽¹⁾.

(1) عبدالباقى مفتاح: كتاب الاسم الأعظم. دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2007..

لم تخلو فلسفة ابن عربي الصوفية أو صوفيته الفلسفية من عوالم الحرف والرقم والمزاوجة بينهما بنسق صوفي متميز ومعقد في نفس الوقت، فابن عربي يحاول أن يشكل الوجود ابتداءً من الحرف، لذا تجده يفتح فصول فتوحاته بعوالم الحرف ودرجاته وأنساقه وأساراه... الخ والحروف عنده أمة من الأمم لها رسلها منها علوي ومنها سفلي منها نوري ومنها ظلماني، منها مذكر ومنها مؤنث، ومنها مختص بعالم الشهادة والآخر بعالم الغيب⁽¹⁾. فالحرف ومقابله الرقم في التصوف الإسلامي عبارة عن جملة من الأسرار والحقائق المكثفة أو المختزلة التي لا يدركها إلا أبواب الصنعة، لذا جاءت تجربة المتصوفة في هذا الشأن لأجل تكوين أفق معنائي جديد للوجود الذي يعيشونه، وبهذا استطاع التصوف أن يؤسس لنا ذاكرة جديدة لعوالم الروح غير المنحصرة بالتخصيص الإنساني بل بالموجود ككل، ومن خلال التأسيس التنظيري الذي قام به ابن عربي في مصنفاته، دفع المتصوفة من بعده إلى تكوين منظومة جديدة في كيمياء الذكر تعتمد على تحليل الحرف وتحويله العددي، فابن عربي استطاع صياغة المنظومة الحرفية في التصوف بشكل كامل فهو الذي أوجد العلاقة القائمة بين الله والإنسان في الوجود رغم أن بوادر هذا الأمر سبق عصر ابن عربي إلا أن للمساته الأثر البالغ في فهم أصول تلك الفكرة وتطبيقاتها، بين الحرف والحرف أو مقابله الرقمي يقف المتصوفة على عتبة الحقائق المحملة بالأسرار المشفرة بين قيمية الحروف المعبر عنها بـ (الألف) وبين عوالم الظهور المندرجة من ظل ذلك الحرف (الباء) والألف عند المتصوفة مجمل للحقائق الإلهية المندرجة في كل الحروف وكل الحروف قابلة للوصل والفصل إلا حرف الألف فهو قائم بنفسه وهو أصل

(1) الفتوحات المكية... ج 1 ص 94.

الحروف، فكل حرف يحوي من حيث الظاهر أو الباطن على (الألف) فالعلاقة الحرفية في التصوف تنص على أن الإنسان صورة مصغرة شاملة للحقائق الإلهية «لَمَّا شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه... ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاًّ إلّا ويقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالتفخ، وما هو إلّا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول فيض التجليّ الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلّا قابل، والقابل لا يكون إلّا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداءً وانتهاءً (وإليه يرجع الأمر كله)، كما ابتداءً منه. فاقضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم (بالإنسان الكبير)... وهو محلّ النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه... ولَمَّا كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كلّ شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي... فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه. ولا نشكّ أنا كثيرون بالشخص والتّوع، وإنا كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا، فنعلم قطعاً أنّ ثمّ فارقاً به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض»⁽¹⁾.

(1) ابن عربي: فصوص الحكم. قدم له وعلق عليه أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي بيروت لبنان 1980.

النظام الأبجدي خاص بحروف الهجاء الكبرى مع القيم العددية لكل حرف.

أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر
20	30	40	50	60	70	80	90	100	200
ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ		
300	400	500	600	700	800	900	1000		

الطريقة التي يعتمد عليها المتصوفة في استخراج المناسبة بين الإنسان وبين الاسم الإلهي أو قل لاستخراج الاسم الأعظم الأكسيري الذي يحول الإنسان من عالم الخلق إلى عالم الحق أو الالتحاق بالسماء والعروج إلى الحقائق الكبرى يعتمد على جمع حاصل أرقام الاسم الإنساني عدداً ثم إيجاد مناسبة من الأسماء الإلهية ف (محمد) مثلاً $92 = 4 + 40 + 8 + 40$ له من مناسبات الأسماء الحسنى كورد أو ذكر بال تكرار نفسه (92) الاسم الإلهي الملك حيث إنه 90 أو الاسم الإلهي العزيز حيث إنه 94 وهكذا أي اسم إنساني له مناسبة مع اسم الهي أو أكثر يختاره الشيخ للمريد بعدد خاص حتى يتم تحققة بحقائق الاسم الإلهي.

وهكذا ينتقل المريد من عوالم الوجود والعلائق والخواطر من خلال هذا الاسم إلى مشاهدة التجليات الإلهية، هذه الكيمياء الحرفية للاسم الإلهي لها مركزية في التصوف الإسلامي. فهي في حقيقتها عملية تحول العنصر الإنساني إلى أصله الانبثاقي الإلهي (النفخي) أي الرجوع إلى عوالم السماء في لحظة التكون الأولي حين كانت التجليات بلا حجب وعوائق إدراك، ثم

إنها في حقيقتها احتواء للحقائق الكلية: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، فالتجلي/ التعين/ التنزل/ الفيض، في حقيقته «عملية لازمانية يكتسب معها المطلق صوراً أكثر تعيناً وتحديداً»⁽¹⁾ اذاً فالكيمياء هذه هي التماس للحقيقة الغائبة في الباطن وعملية إبرازها إلى الظاهر أو استحضارها من عالم السماء إلى عالم الأرض لتكون لها صيرورة وجودية مستمرة في حياة الصوفي، للتحقق بالاسم الأعظم المبطن في الإنسان نفسه.

هذه العلاقة في حقيقتها لا تعدو أن تكون عملية فهم واستيعاب ما بين (الأنا الإنسانية الحاضرة) و(الهو الإلهية الغائبة/ الحاضرة، القريب/ البعيد).

الأنفس السبعة

في طريق المتصوف هناك علامات ودلائل لخارطة الطريق الروحية والتي من خلالها يعرف في أي مرحلة هو وأين وصل، هذه العلامات هي درجات ترقى تتم من خلال الذكر والانعقاد الروحي المصير على الوصول.

في الطريقة القادرية سبل قد لا تختلف من حيث الجوهر عن مدارات التجربة الصوفية إلا أن الابتكار في صياغة هذه السبل يعتبر تجديدًا لروح التجربة الصوفية، أسلوب القادرين في التزكية يصطلح عليه (الأنفس السبعة) وهي تدرجات لرحلة النفس في آفاق التحولات الكبرى، ومضامين هذه التدرجات تُعتبر أول محاولة كيميائية فعلية للتحولات في سلوك المتصوف جاءت على يد التنظير الصوفي والعملية الذي ينسب للشيخ عبدالقادر الكيلاني مؤسس الطريقة القادرية، فالأنفس السبعة في الطريقة القادرية تستمد مشروعيتها من القرآن الكريم وهي:

(1) الفلسفة العربية الإسلامية. ص 332...

- 1 - النفس الأمارة
- 2 - النفس اللوامة
- 3 - النفس الملهمة
- 4 - النفس المطمئنة
- 5 - النفس الراضية
- 6 - النفس المرضية
- 7 - النفس الكاملة

لكن عملية صفها وفق هذا التدرج الرقمي لا يعني شيئاً بدون معرفة كيفية الانتقال من نفس إلى أخرى؛ ووفق أي طريق وأسلوب؟ فكان لهذه الطريقة المحاولات الأولى لإدراج القيم العددية التكرارية في الذكر فأنشأت نسباً ومعادلات للتحويل فكانت وفق مبدأ كيمياء الذكر مشروعاً للوصول إلى الأكسير، أو الاسم الأعظم الذي لا يتحقق إلا بالوصول إلى النفس الكاملة وهي تعبير مبطن لمصطلح الإنسان الكامل أو الاسم الأعظم.

كيمياء التغيرات والتحويلات بين الأنفس كما هو معمول به في الطريقة

القادرية

م	اسم النفس	كيمياء التحويل بالذكر العددي		
1	الأمارة	لا إله إلا الله	70000 مرة	إلى 100000 مرة
2	اللوامة	الله	60000 مرة	إلى 100000 مرة
3	الملهمة	يا هو	50000 مرة	إلى 100000 مرة
4	المطمئنة	يا حق	40000 مرة	إلى 100000 مرة
5	الراضية	يا حي	30000 مرة	إلى 100000 مرة
6	المرضية	يا قيوم	20000 مرة	إلى 100000 مرة
7	الكاملة	يا قهار	10000 مرة	إلى 100000 مرة

وهذا التكرار قد لا يجد عند الذاكر نتيجة، فكان لا بد من مرجع يستند إليه لمعرفة السالك في أي نفس قد استقر، فكانت هناك جملة من العلامات التي يستدل عليها في التحولات النفسية، هذه العلامات تُدرك في النوم من خلال الرؤى والأحلام، وتجد في تحليلها للنفس حضوراً للخطاب الشرعي من حيث المباح والمكروه والمحرم، ومن جهة ثانية تجد العناصر التكوينية الأربعة أو (الاستقصات) الذي يتدرج صعوداً إلى العنصر الأول فمنها ما يُدرج تحت النار ومنها ما يُدرج تحت الماء أو التراب. . الخ، لكن في النهاية هناك العنصر الموحد لكل هذه العناصر والجامع الكلي والذي يطلق عليه (النفس الكاملة).

علامات النفس: (الحرام والمكروه والخبائث عيناً - بدون تأويل -) (1).

يرى صاحب هذه النفس في منامه غالباً صفات الكفر والعناد مثل: الخنزير: وهو صفة الحرام - الكلب: وهو صفة الغضب - الفيل: وهو صفة العجب - العقرب: وهي صفة العذاب - الحية: وهي صفة لسان النفاق - الفأرة: أفعال عن الخلق مستورة وللحق معلومة - البراغيث والقمل: ارتكاب للمكروهات - الحمار: فعل ما لا ينفع - المزابل: الميل إلى الدنيا - الخمر والحشيش والمخدرات: فعل الحرام - الخبائث: التفكير بالحرام - الماء الراكد الكدر والماء الجاري الكدر والنجاسات: التعلق بالفعل الفاسد.

علامات النفس الأمانة: (المباح والطيبات رمزاً - تأويل -).

يرى صاحب هذه النفس في منامه: الغنم وهي الحلال، ويرى البقر وهي دلالة على نفع الناس، ويرى الجمل وهو دلالة تحمل الأذى من الناس،

(1) لمزيد من التفاصيل راجع/ الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية: جمع إسماعيل محمد سعيد القادري. مطبعة عيسى البابي الحلبي مصر. . ص 20 وما بعدها.

ويرى السمك وهو كسب الحلال، ويرى الإوز والحمام والدجاج وأشكالها من الطيور وكلها تدلّ على الحلال، ويرى نحل العسل وهو يدل على الأخلاق الحميدة، ويرى الأطعمة المطبوخة إشارة لطبيعة نفسه، ويرى الثمار وهي دلالة لإصلاح وإخلاص نفسه من الكلام والكدورات، ويرى الدكاكين والبيوت والعمارات وهي دلالة سكن النفس.

علامات النفس الملهمة: (المكروه والخبيث رمزاً - تأويل -) [عالم الأرض أو ما يسمى بعالم الكون والفساد] يرى صاحب هذه النفس في منامه: النساء وهي دلالة على نقصان عقله، ويرى الكفرة وهي دلالة على نقصان الدين، ويرى الملحدين والضالين وهي دلالة على نقصان المذهب، ويرى مقصوص اللحية أو حلقها وهي دلالة على نقص في تطبيق الشرع، ويرى الأعرج وهو دلالة على أنه يدعو إلى الخير والحق ولا يمثل إليه، والأعمى كتمان الشهادة، ويرى الأطرش الأصم وهو دلالة على أنه لا يسمع للشيعة ولا إلى الوعظ، ويرى الأخرس وهو دلالة على عدم التكلم بالحق، ويرى العبد الأسود ومعناه لا يتكلم في عيوب الآخرين في وجوهم، ويرى الأجرد وهو دلالة على ترك السنّة، ويرى السكران وهو دلالة على عشق الخلق، ويرى القماري والمصارع والحكوي وهي دلالة على ترك العبادة والوقوع بالحرام، ويرى السارق وهو دلالة على الرياء، ويرى الدلال وهو دلالة على النظر إلى الحرام والكذب، ويرى القصاب وهو دلالة على قسوة القلب، ويرى الأحول وهو دلالة على الضلال عن الحق.

علامات النفس المطمئنة: (الحضور الرمزي لعوالم الروح) [الصراع الأولي بين الإنسان والشیطان - فأزلهما الشيطان -].

يرى صاحب هذه النفس في منامه: القرآن الكريم وهذه صفة صفاء القلب، ويرى الأنبياء والمرسلين وهذه صفة قوة الإيمان والإسلام، ويرى

السلطين وهذه صفة الانصراف إلى رضا الله ، ويرى المفتين والعلماء وهذه صفة الاستقامة وأفكاره مع عبادة الله تعالى ، ويرى الخيرات والمشايخ وهذه صفة إرشاد نفسه ، ويرى القضاة وهذه صفة الإطاعة لأمر الله تعالى ، ويرى الكعبة الشريفة والمدينة المنورة والقدس المبارك وهذه صفة طهارة القلب من الغش والوسواس ، ويرى الجوامع والمساجد والعلم وهذه صفة عمارة القلب ، ويرى السنجق والسهم والقوس والمنجنيق وهذه صفة الانتصار على الوسواس الشيطانية .

علامات النفس الراضية : (الروحي الاشرافي أو النوري) [آدم في الجنة].

يرى صاحب هذه النفس في منامه : الملائكة والحدود العين وهي دلالة على كمال العقل ، ويرى الولدان والجنة والبراق والحل وهذه دلالة على التقرب إلى الله تعالى وزيادة في كمال العقل والدين .

علامات النفس المرضية : (العروج إلى الأعلى وطبيعة النار الاتجاه إلى الأعلى⁽¹⁾) ﴿وَلَا تَقْرَأُ هَذِهِ الشِّجْرَةَ﴾ [البقرة: 35].

يرى صاحب هذه النفس في منامه : السماوات وهي دلالة على تعلق نظره بالله تعالى ، ويرى النجم وهو دلالة على نور نفسه ، ويرى النار وهي دلالة على الفناء في المحبة ، ويرى الرعد وهو دلالة على التنبيه من الغفلة ، ويرى الشمس وهي دلالة على أنوار الروح ، ويرى القمر وهو دلالة على نور القلب المرید الكامل .

علامات النفس الكاملة : (الماء هو العنصر التكويني للإنسان) [آدم الإنسان الكامل].

(1) تعتبر العناصر عند السهروردي المقتول ثلاث دون النار ، لأن النار بنظره ليست من العناصر الأرضية بل من السماوية التي هبطت إلى الأرض .

يرى صاحب هذه النفس في منامه: المطر والثلج والبرد والنهر والعين والبشر والبحر وهذه هي مصادر الماء الطاهر المطهر وهي دلالة على تزكية النفس وتطهيرها والوصول إلى السلوك الكامل.

إذن من خلال الذكر والتكرار وبجانب الخلوة التي تهيم الصوفي من معرفة حقيقته الروحية الكاملة للوصول إلى جسده الروحي الذي ينبض بالحقائق الإلهية، يتم الدخول إلى عوالم المطلق الإلهي، والذي يطلق عليه المتصوفة (كيمياء السعادة)، فالكيمياء عندهم تعني التحول، والسعادة تعني الوصول إلى الله سبحانه وتعالى. هذا التحول الذي يتم من خلال الإنسان نفسه، من باطنه وجوانيته (النفس) المتعددة والمتدرجة بالأهمية أو الخطورة تتلخص في معرفة الإنسان لنفسه أولاً التي تهيم له معرفة غيره، عملاً بالقول الشهير (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فالبطون الإنساني والذي هو (حق في خلق) عبارة عن مجلى للأسماء والحقائق الإلهية التي في الكون ككل أو هو عملية جلبي للمرأة القلبية التي تنعكس فيها الحقائق الإلهية، معرفة الإنسان لنفسه توقفه متأملاً أمام المعرفة والجهل والحقيقة والزيف، أمام هذه الثنائية المدهشة التي تحمل عنصري الخلود والخير والمعرفة اللانهائية التي تقلدها الإنسان في السماء ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، وعنصر الفناء والشر والكون والفساد التي اكتسبها في الأرض ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ ﴿٢٦﴾ فَلَمَّا قَفَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتَيْنِ قَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ النَّوَابُ الرَّجِيمُ ﴿٢٧﴾ [البقرة: 37-38]. كيمياء السعادة تتوخى نفي الثنائية الإنسانية التي نعيشها بشكل مربك، هي رفع - فناء - كل عناصر الشيطنة التي تأنست من قبلنا، وصولاً إلى الحقائق الإلهية التي أنسها الحق فينا (باستثناء الألوهية) - بقاء - وهي الوصول إلى واحدة حقائقية ليست حلولاً واتحاداً، بل إظهاراً للحقيقة الإلهية التي نحمل، «إنَّ ثنائية الله والإنسان، هي أهم جدلية صوفية،

ففيها تَمَّتْ أنسنة المطلق، وتنزيهه في آن معاً، ومن هذه الثنائية انبثقت رموز المعراج، والاتحاد، والحلول... إلخ، وكلها تدور في فلك واحد هو لقاء الإنسان بالله، لذلك أُلِّفَتْ ملاحم صوفية رائعة في الأدب العربي وخارجه، بغية التعبير عن هذا اللقاء ووصفه، كقصص المعراج الرمزية، ومنها قصة (معراج أبي يزيد) التي يُصَوِّر فيها أبو يزيد البسطامي (188هـ - 266هـ) طيراً يحمله إلى السماء فيصف ما يراه، وقصة (معراج محيي الدين بن عربي) بعنوان: (الإسرا إلى المقام الأسرى)، وفيها يتحدث عن العلاقة بين الحق والخلق باستخدام التشبيه والتمثيل، واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة؛ مثل التجلي في المرأة، والتخلل والسرّيان في الوجود، إنّ الهدف من جدلية الله والإنسان، هو إظهار حقائق الألوهة، في صورة غيرية⁽¹⁾.

لقد رسمت كيمياء التصوف الطريق إلى السماء أو خريطة الحقائق الإلهية المنطبعة على الأرض والتي كانت واضحة المعالم إلا أنها انطمست بسببنا، وليست الكيمياء الصوفية سوى البحث عن بوابة السماء اللامرئية المفتوحة أبداً...

(1) د. وضحي يونس: القضايا التقليدية في الفكر الصوفي حتى القرن السابع الهجري. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق - 2006.

المصادر

- 1 - أحمد الكمشخانوي النقشبندي: جامع الأصول في الأولياء. المطبعة الوهية الشام 1298هـ.
- 2 - القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد نكري: دستور العلماء، عرّب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان 2000.
- 3 - إسحاق عظيموف: محطات في تاريخ الكيمياء - ترجمة مشعل خداج - معهد الإنماء العربي.
- 4 - القشيري: الرسالة القشيرية. الطبعة الثانية القاهرة 1959.
- 5 - إخوان الصفا: رسالة جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم عارف تامر. دار النشر للجامعيين بيروت لبنان 1959
- 6 - الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان 2003.
- 7 - بحر العلوم السيّد مهدي بن مرتضى الطباطبائي: رسالة في السير والسلوك: تقديم وشرح محمّد الحسين الحسيني الطهراني: طبعة عن دار المحجة البيضاء ونشرت على شبكة الانترنت.
- 8 - جابر بن حيان: رسائل جابر بن حيان: إعداد أحمد فريد المزيدي دار الكتب العلمية بيروت - لبنان 2000.
- 9 - ديمتري أفيرينوس: الحكمة الإلهية ومبادئها الأساسية الثلاثة، مدخل إلى دراسة العقيدة السرية: موقع معابر الالكترونية.
- 10 - هـ. ب. بلافاستسكي، مفتاح الثيوصوفيا، موقع معابر الالكترونية.
- 11 - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية: دار صادر بيروت - لبنان.

- 12 - ديوان ابن عربي: شرحه أحمد حسن بسج. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان 2002.
- 13 - محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم. قدم له وعلق عليه أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي بيروت لبنان 1980.
- 14 - محيي الدين بن عربي: بلغة الفواص. مخطوط (خزانة الازهر الشريف).
- 15 - محيي الدين بن عربي: عنقاء مغرب في ختم الولاية وشمس المغرب، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده. مصر 1954.
- 16 - محيي الدين بن عربي: مجموع الرسائل الإلهية. مطبعة السعادة مصر 1325هـ.
- 17 - شمس الدين الرازي الحنفي: حقائق الحقائق: وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين - دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2002.
- 18 - ندرة اليازجي: الحكيم العربي محيي الدين بن عربي/ موقع معابر الالكتروني.
- 19 - محمود أبو الفيض المنوفي، معالم الطريق إلى الله. دار النهضة - القاهرة.
- 20 - شريف هزاع شريف: إشكالية المنهج وتأويل النص الصوفي مجلة الواح - إسبانيا العدد 12/ 2002.
- 21 - صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة. طبعة حجرية. طهران.
- 22 - عبد الباقي مفتاح: كتاب الاسم الأعظم، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2007.
- 23 - رسائل ابن عربي: تقديم محمود محمود غراب: دار صادر بيروت لبنان 1997.
- 24 - محمد بن عبد الله الخاني، البهجة السنية في آداب الطريقة النقشبندية، . طبعة مصر - 1319هـ.
- 25 - موسوعة الأديان الميسرة. دار النفائس بيروت لبنان 2005
- 26 - محمد أمين الكردي الأرييلي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب. طبعة مصر - 1384هـ.
- 27 - محمد بن محمد بن أحمد الساحلي الأنصاري المالقي: بغية السالك في أشرف المسالك. تحقيق د. عبد الرحيم العلمي. وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.

- 28 - د. عرفان عبدالحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. دار الجيل بيروت لبنان 1993.
- 29 - لسان الدين ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف. تحقيق عبدالقادر أحمد عطا. دار الفكر العربي مصر.
- 30 - الدكتور محمود عبدالرازق: المعجم الصوفي: تمّ تنزيله على شكل ملف نصي في شبكة الإنترنت.
- 31 - الدكتورة سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دار ندرة 1981 بيروت لبنان.
- 32 - شهاب الدين السهروردي: هياكل النور. علق عليه حسن السماحي. دار الهجرة دمشق 1993.
- 33 - الدكتورة سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان ط 1 1991.
- 34 - الدكتور عبدالمنعم الحفني: الموسوعة الصوفية. مكتبة مدبولي مصر 2003.
- 35 - الدكتورة. وضحي يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي «حتى القرن السابع الهجري». منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2006.
- 36 - أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام. دار الشعب بيروت لبنان. بدون تاريخ.

التصوف والجنوسة Gende

من الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال
والنساء وبه أقول

ابن عربي/الفتوحات المكية

ملاحظات مهمة:

تركت لنا الحضارة الغربية فيلسوفة واحدة فقط اسمها هوبايا (ت415م)
وتركت الحضارة الإسلامية كمًا هائلاً من النساء اللواتي علمن الكثير من
الرجال الحكمة والشريعة والحياة، فعن أي جنوسة ستتحدث والموازنة بين
الغرب والشرق معدومة؟.

ليس بحثنا في الجنوسة قائم وفق المفهوم الغربي الذي صُدر لنا في العقد
الأخير من القرن العشرين، بل هو رؤية لجنوسة لم يتمثلها الغرب تكمن في
الحياة الصوفية التي عشناها رداً من التاريخ ولازالت حاضرة المعالم في
حياتنا المعاصرة بفوارق بسيطة جداً.

لن أحلل شيئاً في هذه السطور بل سأنقل فقط ما وجدته هنا وهناك من أثر
للدور النسوي في حياة المتصوفة. ستكون هذه السطور جذاذات لحوار
وتاريخ وحقيقة، قد تكون معروفة عند البعض لكنها تحوي حقائق قد تكون
مدهشة حين نعلن وجود (المرأة الولية) المساوية للرجل الولي، أو حين نعلن

أن المساواة في الإسلام قرئت من منظور المتصوفة على أنها مساواة بالكامل إلا الفوارق التي خصّها الله ليس انقاصاً من دور المرأة بل لمعادلة خاصة أرادها الله أن تكون وفق هذا الشكل دون سواه.

ظهر مفهوم (الجنوسة) أي (الجندر Gender) في عقد التسعينيات من القرن العشرين، ويطلق عليه (النوع الاجتماعي). . . يهدف إلى المساواة التامة، والتي تقود إلى فضح التحيزات الذكورية الكامنة في الخطاب والوعي، ومن ثم يفترض أن هناك صراعاً أو نزاعاً بدرجات متفاوتة، فالدين رؤية رجولية شاملة لكل مجتمعات المسلمين عبر الزمان، لقد استطاع التصوف الإسلامي أن ينقل لنا معالم تجربة إنسانية نادرة جداً في الوقت الذي كانت المرأة في الغرب بأمس الحاجة للجنوسة وربما هي الآن بأمس الحاجة للانوثة التي ذابت مع عناصر المجتمع الغربي.

الأمر الآخر الذي أردت تبينه من خلال هذه العجالة، أن قضية المرأة في التراث الإسلامي ليس قضية مغلقة أو محرمة الدخول بل هي حاضرة ومن العبث أن ينكر أحدهم دور المرأة في المجتمع الإسلامي، ليس ذكري للعبادات أو للزاهدات أهمية بقدر الأهمية التي تمتاز بها أم المؤمنين عائشة أو أم سلمة أو سكينه بنت الحسين . . . الخ تلك النسوة اللواتي يحتاج أن نسطر عنهن المجلدات لدورهن الإنساني والتربوي في الحضارة الإسلامية، لكن من بين النساء اللواتي لم يحظين بالاهتمام الواسع كما الصحابيات والتابعيات والفتيات اللواتي سطر التاريخ عنهن الكثير، (الصوفيات) اللواتي ذكرن في كتب الطبقات الصوفية وبعض كتب التاريخ بوصفهن زاهدات ورعات، كن في حقيقة الأمر مدارس للولاية ودليل للأولياء، فست العجم بنت النفيس البغدادية التي لم تعرف القراءة والكتابة تركت كتاباً أملته لمردائها يُعتبر من نفائس الكتب الصوفية عمقاً ومعرفة بأسرار الطريقة.

هذا الأمر يستوقف الباحث للنظر إلى المرأة من زاوية أخرى (الأنثوية والتصوف) موضوع جديد يستحق الاهتمام من قبل باحثي علم النفس والاجتماع أكثر من البحث الأدبي أو النقدي الذي يرصد خفايا النص والتواتات السطور، لذا حين آتي إلى ذكر النساء الصوفيات ليس بهدف دراسة حالتهن الروحية أو منجزهم الفكري، بل ما أريده هنا هو عرض تلك الصور الموزعة في بطون الكتب والأزمدة العتيقة، ورصد تلك الأسماء التي تناولتها كتب الطبقات، كطبقات الصوفية للسلمي وجامع كرامات الأولياء ونفحات الانس ومنهل الاولياء... الخ.

لقد سبق وأن تناولت المستشرقة الالمانية الشهيرة آنا ماري شيمل الدور النسوي في الحياة الصوفية في كتابها الهام (أبعاد التصوف الإسلامي)⁽¹⁾ وهو مرجع مهم، يعالج التصوف الإسلامي وتطوره وأهم أشكاله وقضاياها وشخصياته، وفي أهم فصول الكتاب (العنصر النسوي في التصوف) تناولت شيمل الدور النسوي في التصوف الإسلامي ومرت على ذكر الصوفيات الشهيرات، وقد بينت فيه أن التصوف الإسلامي كان أنسب فروع الإسلام في تطوير أنشطة المرأة، وكان يسمح للنساء حضور جلسات الوعظ الصوفي، وقد حدث أن ماتت ابنة الصوفي الكبير أبي بكر الكتاني في إحدى الجلسات الصوفية التي كان يتحدث فيها النوري في الوعظ والحب الإلهي، وقد عني التصوف الإسلامي بالمرأة لما لها من دور ايجابي في الحياة، وابن عربي أجاز أن تكون مرتبة البدلية للنساء، وهو أمر ربما تفرد به هو لاسيما وأن له خصوصية في التنظيرات الصوفية مثلما تفرد برأي جريء يجيز للمرأة الإمامة في الصلاة للرجال والنساء.

(1) آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف. ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب. منشورات الجمل المانيا ط 1. 2006.

قبل سنوات من الزمن حدث أن توفي الشيخ محمد عثمان سراج الدين النقشبندي المرشد الكامل للطريقة النقشبندية في العالم، وكانت وصيته تستحق الاهتمام منا اليوم لإظهار تلك القيمة المهمة، وهي تنازله لسيدة أن تكون خليفة له بعد الممات وأن تكون صاحبة الأمر في إدارة المناحي المادية والمعنوية للطريقة، والأهم من ذلك هي ترسيمها مرشدة كاملة تؤهلها من ترقية المريدين روحياً، لترجع بنا هذه الواقعة إلى العصور التي كانت فيها المرأة فقيهة، مربية، محدثة، . . . ولية.

المرأة المرشد الكامل

في القرن العشرين كان التصوف كما كان في قرونه الأولى والأعجب من كل الذي مضى كسابقة لم تذكر بالاطر الرسمية أن يتنازل رجل عن مشيخة المرداء لمرأة تكون خليفة من بعده، في النص الذي سادجه ادناه لن يكون لي في عرضه إلا إضافة حرف واحد باللغة الانكليزية (G) بعد كل نص أو جملة فيه عنصر الجنوسة هذه الجنوسة بوصفها الجنوسة الإنسانية التي أبدعتها الحضارة الإسلامية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحبائي واعزائي المريدين والمتسبين والمحبين للطريقة العلية النقشبندية.
إنني، الشيخ محمد عثمان سراج الدين ابن الشيخ محمد علاء الدين العثماني قدس الله سره، وفي صحة الحياة وفي كمال الحس والحواس والعقل أقول لإخواننا المريدين ولكل من يعتقد بي:
أوصيكم بأن عائلتي أمينة محمد حكيم صالحة دينة ومحبة للمريدين والمريدات، وما رأيت منها إلا كمال الديانة والتقوى والحاصل أنني رأيت أن لها قابلية بملاحظة قلوب المريدين (G).

فعلى هذا على كل المريدين أن يسمعوا بأذن القلب هذه الوصية وهي تعرف وتدرى إدارة (G) خانقاه بياره وباريكه حتى يبقى إحساننا وأجر المشايخ، لذلك فقد أمرتها بالقيام بأمر الخانقاه وتدير أمور المريدين.

وإنني مطمئن بذلك، فعلى المريدين والمريدات إطاعتها (G). ويجب على عزيزي حاج توفيق محمد مصطفى كما كان عندي خادماً صادقاً، أن يخدمها ويلاحظ أوامرها بكمال الصدق والاخلاص (G).

ويجب على جميع أولادي وإخواني وإقاربي احترام عائلتي حاجية أمينة خانم فهي أم المريدين (G)، ويجب عليها بدورها ملاحظة وخدمة جميع الواردين إلى الخانقاه من علماء وطلبة وسالكين وفقراء وتابعين وزائرين، كما عليها ملاحظة أولادي وأحفادي مثل السابق.

ونعلمكم للعموم بأن هذه البيانات كاملاً ليست فقط لمحبة حاجية أمينة خانم لكن أشهد بأنها أمينة وتحب الاحسان وتقوم بواجبات الدين، وعلى الذين يريدون التمسك بالطريقة أو تجديد المبايعة أن يذهبوا إلى جناب الماموستا ملا عبدالله الصالحي الكاتب.

وإذا جاء أي واحد من أولادي [يقصد المرداء] وجدّد التمسك وتعهد بالمساعي والسلوك والاستغراق في آداب الطريقة وكان حاضراً لخدمة الدين وتلطيف خاطر المريدين مع اطاعة أمينة خانم ومعاونتها معاونة كاملة فلا بأس وأعطيه الأمر حسبما يلزم ومحقق بأن قلبها حاضر (G)، وهي أيضاً تقوم بتلطيفه والمحبة معه كأولادها الخاصة (G). وقد خصصت مائة رأس من الغنم وعشرة رؤوس من البقر الحلوب للخانقاه تقوم حاجية أمينة خانم بإدارتها كما تقضي المصلحة، وإنني قد وقفت ثلث مالي لخانقاه بياره وباريكا ومن ضمنها جميع الانعام المتبقية والمبالغ النقدية والديون والقروض والامانات الموجودة في ذمة المريدين والمنسوبين، وخوّلت الحاج جلال

أحمد رشيد بجمعها وتوليها على مصروفات الخانقاه من تعمير وصرف في احتياجاتها وأمورها .

هذا بيان الحق وبيان للصادقين والله على ما نقول وكيل ، وصلى الله على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين وعلى آله وأصحابه أجمعين .

خادم العلماء والفقراء

الشيخ محمد عثمان علاء الدين عمر النقشبندي

اسطنبول تركيا / 29 كانون الثاني 1997

نساء وجنوسة

1 - سكينه بنت الحسين بن علي بن أبي طالب .

كانت سيدة نساء عصرها ، تجالس الأجلة من قریش ويجمع إليها الشعراء ، وكانت إقامتها ووفاتها بالمدينة .

2 - عائشة المكية : عن أبي عبيد القاسم بن سلام قال : دخلت مكة وكنت ربما أقعد بحذاء الكعبة وربما كنت أستلقي وأمد رجلي فجاءتني عائشة المكية وكانت من العابدات ممن صحب الفضيل ، فقالت لي : يا عبدالله يقال إنك عالم أقبل مني كلمة لا تجالسه إلا بأدب فيمحو اسمك من ديوان القرب .
(صفة الصفوة)

3 - أم حسان الكوفية .

كان سفيان وابن المبارك وغيرهما يزورونها .

عبد الله بن المبارك قال : ذكر سفيان الثوري امرأة بالكوفة يقال لها أم حسان ذات اجتهاد وعبادة . فدخلنا بيتها فلم نر فيه شيئاً غير قطعة حصير خلق

فقال لها الثوري : لو كتبت رقعة إلى بعض بني أعمامك لغيروا من سوء حالك .
 فقالت : يا سفيان قد كنت في عيني أعظم وفي قلبي أكبر مذ ساءت هذه ، إنني ما
 أسأل الدنيا من يقدر عليها ويملكها ويحكم فيها ؛ فكيف أسأل من لا يقدر عليها
 ولا يقضي ولا يحكم فيها؟ يا سفيان والله ما أحب أن يأتي علي وقت وأنا
 متشاغلة فيه عن الله تعالى بغير الله . فأبكت سفيان . . (صفة الصفوة) .

4 - رابعة العدوية

كانت من أهل البصرة وكانت مولاة لآل عتيك وكان سفيان الثوري
 رحمه الله تعالى يسألها عن مسائل ويعتمد عليها ويرغب في موعظتها
 ودعائها . وروى عن رابعة من حكمتها الثوري وشعبة . أخبرنا محمد بن
 عبدالله ابن أخي ميمي بن نفسه قال حدثنا أحمد بن إسحاق بن وهب قال حدثني
 أبي قال حدثنا عبدالله بن أيوب المقرئ قال حدثنا شيبان بن فروخ قال حدثنا
 جعفر بن سليمان قال أخذ بيدي سفيان الثوري وقال : مرّ بي إلى المؤدبة التي
 لا أجدني أستريح إذا فارقتها . فلما دخلنا عليها رفع سفيان يده وقال : اللهم
 إنني أسألك السلامة . فبكت رابعة فقال : ما يبكيك؟ قالت : أنت عرضتني
 للبكاء . فقال لها : وكيف؟ فقالت : أما علمت أن السلامة من الدنيا ترك ما
 فيها فكيف وأنت متلطح بها؟

أخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد بن سعيد الرازي قال حدثنا العباس بن
 حمزة قال حدثنا أحمد بن أبي الحواري قال حدثنا العباس بن الوليد المشرقي
 قال حدثنا شيبان الأبلبي قال سمعت رابعة تقول : لكل شيء ثمرة وثمره
 المعرفة بالإقبال . وبإسناده قالت رابعة : أستغفر الله من قلة صدقي في أستغفر
 الله . وبإسناده قيل لها : كيف حبك للرسول؟ فقالت : إنني لأحبه ولكن شغلني
 حب الخالق عن حب المخلوقين . وقال : رأيت رابعة يوماً رياحاً وهو يقبل
 صبيّاً صغيراً فقالت : أتجبه؟ قال : نعم . فقالت : ما كنت أحسب أن في قلبك

موضع محبة لغير الله ﷺ . فحز رباحاً مغشياً عليه فلما أفاق قال : بل رحمة جعلها الله تعالى في قلوب عباده .

سمعت أبا بكر الرازي يقول سمعت أبا سلمة البلدي يقول حدثنا ميمون ابن الأصبع قال حدثنا سيار عن جعفر قال دخل محمد بن واسع على رابعة وهي تتمايل فقال لها : مم تمايلك؟ فقالت : سكرت من حب ربي الليلة فأصبحت وأنا منه مخمورة .

سمعت محمد بن عبدالله ابن أخي ميمي ببغداد في قطيعة الدقيق يقول أخبرنا أحمد بن إسحاق بن وهب البزاز قال حدثنا عبدالله بن أيوب المقرئ قال حدثنا شيبان بن فروخ قال حدثنا جعفر بن سليمان قال سمعت رابعة العدوية وقال لها سفيان الثوري : ما أقرب ما تقرب به العبد إلى الله ﷻ ؟ فبكت وقالت : مثلي يسأل عن هذا؟! أقرب ما تقرب العبد به إلى الله تعالى أن يعلم أنه لا يحب من الدنيا والآخرة غيره .

وبإسناده قال الثوري بين يدي رابعة : واحزنه فقالت : لا تكذب ، قل واقلة حزنه لو كنت محزوناً ما هناك العيش . وبإسناده قالت رابعة : ما حزني أني حزنت ولكن حزني أني لم أحزن . وبإسناده قال : مروت رابعة على رجل بالبصرة أخذ على فاحشة فصلب فقالت بأبي ذلك اللسان الذي كنت تقول به لا إله إلا الله . قال سفيان ذكرت محاسن أعماله . وبإسناده قال صالح المري بين يديها : من أكثر قرع الباب يُفتح له . فقالت الباب المفتوح ولكن الشأن فيمن يرغب أن يدخله .

5 - رابعة العدوية ، أم الخير ، بنت إسماعيل البصرية ، مولاة آل عتيك ، الصالحة المستورة ، من أعيان عصرها ، فضلها مشهور .

ماتت سنة خمس وثلاثين ومائة . ودُفنت بظاهرة القدس من شرقية ، على رأس جبل ، يسمى جبل الطور .

6 - أم هارون الدمشقية :

من كبار نساء الشام كان أبو سليمان الداراني يقول : ما كنت أرى أن يكون بالشام مثل أم هارون . أخبرنا أبو جعفر الرازي رحمته الله قال حدثنا العباس بن حمزة قال حدثنا أحمد ابن أبي الحواري قال :

قلت لأم هارون : أتحيين الموت؟

قالت : لا .

قلت : ولم؟

قالت : لو عصيت آدمياً ما أحببت لقاء فكيف أحب لقاء الله وقد عصيته .

وبإسناده قال : خرجت أم هارون من قريتها . فصاح رجل بصبي :

خذوه . قال فسقطت أم هارون فوقعت على حجر فظهر الدم على مقنعتها .

فقال أبو سليمان من أحب أن ينظر إلى صقع صحيح فليُنظر إلى أم هارون .

7 - أم علي امرأة أحمد بن خضرويه البلخي :

كانت من بنات الرؤساء والأجلة . وكانت موسرة فأنفقت مالها كله على

الفقراء وساعدت أحمد على ما هو عليه . لقيت أبا حفص النيسابوري وأبا

يزيد البسطامي وسألت أبا يزيد عن مسائل . حكى عن أبي حفص أنه قال : ما

زلت أكره حديث النسوان حتى لقيت أم علي زوجة أحمد بن خضرويه فعلمت

أن الله تعالى يجعل معرفته حيث يشاء .

8 - أمة الحميد بنت القاسم :

صحبت أبا سعيد الخراز وكانت تخدمه وتحكي عنه . أخبرنا أبو بكر

المفيد الجرجاني إجازة قال سمعت أمة الحميد بنت القاسم تقول : سمعت

أبا سعيد الخراز يقول : الواصلون قوم أدخلت قلوبهم خزائن الأنوار فأناخت

بين يدي الجبار .

وقالت أمة الحميد: قلت لأبي سعيد الخراز: أوصني فقال لي:
راقبي الله تعالى في شرك واتبعي أوامره على ظاهرك واجتهدي في قضاء
حوائج المسلمين والقيام بخدمتهم تصلي بذلك إلى مقام الأبرار إن شاء
الله ﷻ .

9 - فاطمة النيسابورية:

كانت من قدماء نساء خراسان . وكانت من العارفات الكبار . أثنى عليها
أبو يزيد البسامي وسألها ذو النون عن مسائل . وكانت مجاورة بمكة وربما
دخلت إلى بيت المقدس ثم رجعت إلى مكة . لم يكن في زمانها في النساء
مثلها .

ذكر أنها بعثت مرة إلى ذي النون برفق فردده وقال:

في قبول أرفاق النسوان مذلة ونقصان .

فقالت فاطمة:

ليس في الدنيا صوفي أخس ممن يرى السبب .

وقال أبو زيد البسطامي: ما رأيت في عمري إلا رجلاً وامرأة . فالمرأة
كانت فاطمة النيسابورية، ما أخبرتها عن مقام من المقامات إلا وكان الخبر
لها عياناً .

وقال لها ذو النون: عظيمي، وقد اجتمعا ببيت المقدس، فقالت له: الزم
الصدق وجاهد نفسك في أفعالك وأقوالك لأن الله تعالى قال: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ
مَعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ [محمد: 21] .

أخبرنا أحمد بن محمد مقسم إجازة قال سمعت أبا محمد الحسين بن
علي بن خلف قال سمعت ابن ملول وكان شيخاً كبيراً رأى ذا النون المصري
قال: فسألته من أجلّ ممن رأيت؟ فقال ما رأيت أحداً أجل من امرأة رأيتها

بمكة يقال لها فاطمة النيسابورية كانت تتكلم في فهم القرآن في تعجيب منها .
فسألت ذا النون عنها فقال لي : هي ولية من أولياء الله ﷺ وهي أستاذي .
10 - أمة العزيز المعروفة بهورة :

كانت إحدى الصوفيات والعارفات وأرباب الأحوال . وكانت من أفتى
وقتها في النسوان . سمعت أبا نصر بن أبي إسحاق بن أبي بشر بن ماريه يقول :
دخلت امرأة عليها وعليها جبة صوف وقميص صوف فقالت لها :
من لبس الصوف يجب أن يكون أصفى الناس وقتاً وأحسن الناس خلقاً
وأكرم الخلق حركة وأعذب الناس طبعاً وأجودهم نفساً وأسخاهم يداً كما
تميّز عن الخلق بلباسه كذلك يتميز عنهم بأوصافه .
11 - فاطمة الملقبة بزيتونة :

خادمة أبي حمزة والجنيد والنوري وكانت من الأولياء .

12 - فخرويه بنت علي :

من أهل نيسابور . كانت زوجة أبي عمرو بن نجيد . سمعت جدي أبا
عمرو بن نجيد يقول : كانت فائدتي من صحبة فخرويه لم تكن فائدتي من
صحبة أبي عثمان . وسمعت جدي يقول سمعت فخرويه تقول :
حال ضعيف وخطر عظيم ودعوى عريضة وصدق قليل .
وقالت فخرويه مرة لأبي علي الثقفي رحمه الله :

إن الإنسان إذا تكلم بالعلم يريح قلبه ونفسه ويعظم في نفسه لاستحسانه
كلامه وإذا استعمل العلم أتعب نفسه وقلبه ويصغر في نفسه لعلومه بقلة إخلاصه
في معاملته .

فبكى أبو علي ثم قال : لا أقول لك إلا ما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه :
امرأة أفقه من عمر .

وحكي عنها أنها قالت: من جعل السبب إلى الوصول إلى ربه غير ملازمة طاعته واتباع رسوله فقد أخطأ السبيل إليه .

13 - فاطمة أم اليمن امرأة أبي علي الروذباري :

وكانت من الأجلة . صاحبة حال وفهم وكلام حسن .

سمعت بعض أصحابنا يقول :

كانت فاطمة امرأة أبي علي الروذباري تقول : كيف لا أرغب في تحصيل ما عندك وإليك مرجعي وكيف لا أحبك وما لقيت خيراً إلا منك وكيف لا أشتاق إليك وقد شوقتني إليك .

14 - فاطمة الدمشقية :

كانت واحدة وقتها وكانت تتناكر على المشايخ .

سمعت علي بن أحمد الطرسوسي يقول :

لما دخل أبو الحسين المالكي دمشق تكلم في جامع دمشق وأحسن الكلام فحضرت مجلسه فاطمة وقالت له :

يا أبا الحسن تكلمت فأحسنت وأنت تحسن أن تتكلم هل تحسن أن تسكت فسكت أبو الحسن ولم يتكلم بعد ذلك .

15 - زيدة ومضغة أختا بشر بن الحارث الحافي :

كانتا جميعاً من الورع والزهد بحال .

قال أحمد بن حنبل :

من أحب أن يعرف بعده عن سبل الورعين فليدخل على أختي بشر الحافي ويسمع من مسائلهما ويصبر طريقتهما .

16 - عبدة وآمنة أختا أبي سليمان الداراني :

كانتا من العقل والدين بمحل عظيم .

17 - الوهيطة أم الفضل :

كانت واحدة وقتها لساناً وعلماً وحالاً صحبت أكثر مشايخ الوقت ورحلت في آخر عمرها إلى الشيخ أبي عبدالله بن خفيف ودخلت نيسابور ولقيت بها أبا عمرو بن نجيد والنصراباذي.

وقت للجنوسة

قراءة في مبحث Women & Sufism

اهتم الغرب بالمباحث الروحية في الحضارة الإسلامية لكن بقلم يختلف كثيراً عن اهتمامنا وأسلوبنا، فالغرب الأكثر مادية من روحانيتنا يفتقر للاطر الروحية والإنسانية العميقة التي كنا نتمتع بها قبل قرون طويلة فهو الأكثر مادية وعقلانية من خرافيتنا المعاصرة، بدأ منذ فترة من الزمن يعيد قراءة التاريخ من الزاوية التي فقدنا! وبدأ يقترب من حقائق الحقيقة المفقودة في مجتمعه وحياته القاسية، وعبر هذا المنفذ - الصوفي - استطاع أن يجد ذلك الصفاء الروحي الذي يتميز به العنصر الروحي في الإسلام، ليس البحث في وعن الآخر من مزايا الغرب، بل إن الآخر بلغ من الثراء ما جعله يتصدر قائمة البحوث المهمة، في هذا المقال لهلمنسكي Women & Sufism الكثير من المعلومات التي قامت باجترارها من التاريخ الإسلامي، وتكمن الأهمية في كون الخطاب موجهاً للغرب وليس لنا، يبين فيه الناحية الروحية في الإسلام من وجهة نظر المرأة مركزة على دور المرأة في حياة الصوفي.

Women & Sufism

Camille Adams Helminski

Ibn Arabi, the great "Pole of Knowledge" (1165-1240 A.D.), tells of time he spent with two elderly women mystics who had a profound influence on him: Shams of Marchena, one of the "sighing ones," and Fatimah of

Cordova. Of Fatimah, with whom he spent a great deal of time, he says:

"I served as a disciple one of the lovers of God, a gnostic, a lady of Seville called Fatimah bint Ibn al-Muthanna of Cordova. I served her for several years, she being over ninety-five years of age... She used to play on the tambourine and show great pleasure in it. When I spoke to her about it she answered, 'I take joy in Him Who has turned to me and made me one of His Friends (Saints), using me for His own purposes. Who am I that He should choose me among mankind? He is jealous of me for, whenever I turn to something other than Him in heedlessness, He sends me some affliction concerning that thing... With my own hands I built for her a hut of reeds as high as she, in which she lived until she died. She used to say to me, 'I am your spiritual mother and the light of your earthly mother.' When my mother came to visit her, Fatimah said to her, 'O light, this is my son and he is your father, so treat him filially and dislike him not.

عاش قطب العرفانية ابن عربي (1165م/ 1240م) وقد أمضى فترة من حياته عند شيختان مستنان كان لهما تأثير عميق عليه، كانت إحداهن شمس (ام الفقراء)⁽¹⁾ وهي ذات الأثر الروحي الاعمق في حياته الصوفية والاخرى فاطمة الاشبيلية⁽²⁾ التي أمضى معها وقتاً طويلاً ويقول عنها: كنت مريداً أخدم إحدى المحبات لله، عرفانية سيدة بارة، هي فاطمة بنت المثنى، خدمتها لعدة سنوات وكانت قد تجاوزت الخامسة والتسعين من العمر، كانت تنشد المواجيد وتغبط بها، وعندما تكلمت معها عن الله اجابت: «إني اسعد به فهو الذي أعادني إليه وجعلني إحدى عباداته (مقرباته) وهو الذي استخدمني لأغراضه ومن أنا كي يختارني من بين جنس البشر؟ إنه غيور علي ومتى ما كنت أحميد عن عنه إلى شيء آخر، كان يرسل إلي ابتلاءً من ذلك الشيء...» وقد بنيت لها كوخاً بيدي بارتفاع قامتها قضت حياتها فيه حتى ماتت، وقد

(1) ورد ذكرها عند ابن عربي ليرجم عنها في كتابه: روح القدس في محاسبة النفس: ص 109.

(2) المصدر السابق نفسه.

اعتادت أن تقول لي: إني أملك الروحية ونور أملك الدنيوية، وعندما جاءت أُمِّي لزيارتها قالت لها فاطمة: يا نور: هذا ابني وهو أبوك فعامليه ببرٍّ ولا تكريهه.

When Bayazid Bestami (d. 874), another well-known master, was asked who his master was, he said it was an old woman whom he had met in the desert. This woman had called him a vain tyrant and shoed him why: bey requiring a lion to carry a sack of flour, he was oppressing a creature God himself had left unburdened, and by wanting recognition for such miracles, he was showing his vanity. Her words gave him spiritual guidance for some time.

عندما سئل أبو يزيد البسطامي (ت 874م) من كان معلمك؟ قال: لقد كانت امرأة التقيتها في الصحراء، هذه المرأة كانت قد قالت عنه إنه «مختلاً بنفسه مستبداً وقد أرتته لماذا! إنه متكبر يستدعي الاسد ليحمل عليه كيس الطحين، لقد كان يضطهد مخلوقات الله بلا سبب، وكان باعترافه بهذه المعجزات قد كشفت غروره.

Another woman for whom Bestami had great regard was Fatimah Nishapuri (d. 838), of whom he said, There was no station (on the Way) about which I told her that she had not already undergone.

وامرأة أخرى كان يجلبها البسطامي، كانت هي فاطمة النيسابورية (838م) التي قال فيها: إنه لم يكن هناك من حال إلا كانت قد عاينته.

«Someone once asked the great Egyptian Sufi master Dho'n-Nun Mesri», «Who, in your opinion, is the highest among the Sufis?» «He replied» A lady in Mecca, called Fatimah Nishapuri, whose discourse displayed a profound apprehension of the inner meanings of the Qur'an. «Further pressed to comment on Fatimah, he added», She is of the saints of God, and my teacher» She once counseled him, «In all your actions, watch that you act with sincerity and in opposition to your lower self (nafs)» She also said: «Whoever doesn't have God in his consciousness is erring and in delusion,

whatever language he speaks, whatever company he keeps. Yet whoever holds God's company never speaks except with sincerity and assiduously adheres to a humble reserve and earnest devotion in his conduct».

مرة سئل ذنون المصري من هو الاعلى مقاماً بين الصوفيين برأيك؟ قال :
إنها سيدة في مكة تدعى فاطمة النيسابورية، التي كانت قد أظهرت في حديثها
فهماً عميقاً للمعاني الباطنية للقرآن، وأضاف عنها : إنها من بين أولياء الله
وهي معلمتي وقد نصحتني : في كل أفعالك راقب نفسك وأفعالك بإخلاص
وخالف هواها، وقالت أيضاً : إن المرء الذي ليس الله في قلبه، هو مخطئ
وفي حجاب . . . وبعد فإن ذلك الذي بصحبته الله لا يتكلم إلا بإخلاص مثابراً
على الالتزام والتواضع والجد في عبادته وسلوكه .

The wife of the ninth-century Sufi Al-Hakim at-Tirmidhi was a mystic in her own right. She used to dream for her husband as well as for herself. Khidr, the mysterious one, would appear to her in her dreams. One night he told her to tell her husband to guard the purity of his house. Concerned that perhaps Khidr was referring to the lack of cleanliness that sometimes occurred because of their young children, she questioned him in her dream. He responded by pointing to his tongue: she was to tell her husband to be mindful of the purity of his speech.

كانت زوجة الصوفي الحكيم الترمذي (القرن التاسع) صوفية صالحة
وكانت تكشف في رؤاها ما يخص أمور زوجها وأمورها، وكان يظهر لها
الخضر . في أحد الأيام أخبرها أن على زوجها أن يقي طهر بيته وقد اعتقدت
أن الخضر ربما يشير لما يحدثه الأطفال في بعض الاحيان فسألت في حلمها
فأجابها : بأن أشار إلى لسانه فأخبرت زوجها بأن عليه أن يكون حريصاً على
طهر لسانه .

the words of women in Sufism that remain from centuries past come from traditional accounts of their comments or from poems that developed around their words. Though the Qur'an strongly encourages education for

women as well as men, women sometimes received fewer opportunities for instruction than men in similar circumstances. In this article I will not attempt to address the evolving role of women in exoteric Islam, as it is varied and complex. We must recognize, though that women in general around the world have often faced prejudicial treatment because of their gender. Within Islamic society as well as within our own, difficult treatment of women has occurred -- in some cases obvious, in some cases insidious. Though local cultural overlays and male-dominated Islamic jurisprudence may have increased restrictions on women in various areas, the Qur'an basically enjoins mutual respect and valuation of the human being regardless of sex or social situation.

لعدة قرون خلت ، فإن كلمات النساء في التصوف كانت قد بقيت لقرون مضت تأتي عن طريق الاقاويل والتعليقات والاشعار المتناقلة التي ظهرت لتدور حول كلماتهن .

ولو أن القرآن كان قد شجع على تعليم المرأة كحال الرجل ، لكن المرأة بقيت تحظى بفرصة أقل منه ، في هذه المقالة لن أشير إلى الدور الواسع للمرأة في الإسلام لتنوعها وتشعبها ، فالمرأة كانت على العموم قد قوبلت بمعاملة غير عادلة بسبب جنسها ، وفي المجتمع الإسلامي ومجتمعنا أيضاً حصلت معاملة فظة اتجاه المرأة ، وسيادة الذكورية وفي الشرع الإسلامي هناك محظورات معيته تخص المرأة ، إلا أن القرآن أوصى بمعاملة متساوية للكائن البشري بغض النظر عن الجنس أو الوضع الاجتماعي .

Sufi women around the world today continue to teach and share their experience personally as well as in written form. In the Sudan, for instance, there continue to be shaikhas (female shaikhs) who are particularly adept in the healing arts. In the Middle East, women continue to mature in many Sufi orders. In Turkey in particular, the teachings continue through women as well as men, perhaps even more so now than in the past because of Atatürk's proscription of the sufi orders early in the century, which drove much of Sufi practice into private homes. One luminous lady, Feriha Ana,

carried the Rifai tradition in Istanbul until her recent death; Zeyneb Hatun of Ankara continues to inspire people in Turkey and abroad with her poems and songs.

الصوفيات في أرجاء العالم اليوم يسرن في التعليم وبناء تجاربهن الشخصية، ففي السودان على سبيل المثال لازلن مستمرات في المشيخة وهن بشكل خاص ماهرات في فن العلاج الروحي، أما في الشرق الاوسط فإن المرأة سائرة في انضاج التكايا الصوفية (الطرق الصوفية)، وفي تركيا بشكل خاص لا تزال التعاليم الصوفية مستمرة من خلال المرأة كما هي من خلال الرجل، وربما هن الآن أكثر من ذي قبل بسبب النظام الاتاتوركي الذي منع التكايا مما دفع المتصوفة أن يمارسوا طقوسهم في المنازل، إحدى السيدات المستنيرات وهي (فريحة انا) كانت قد حملت الطريقة الرفاعية على عاتقها حتى وفاتها، أما (زينب خاتون) فقد استمرت في إلهام الناس بأشعارها وقصائدها الصوفية.

Of course such women have always existed and have brought much light into this world; one might ask how anyone could think otherwise. Unfortunately, in many parts of the world and many spiritual traditions, this has been questioned. Within Sufism, however, women and men have always been respected as equals on the spiritual path. Everyone is expected to establish his or her own direct connection with the divine, and women are no different from men in this capacity.

بالطبع إن الكثير من النساء جئن بالهداية والنور لهذا العالم . . . على كل فإن الصوفية اعتبروا أن الرجل والمرأة متساويان في الطريق الروحي، وكل واحد منهم يتوقع أن يؤسس لنفسه ارتباطاً مباشراً مع السماء.

Rumi often speaks beautifully of the feminine, presenting woman as the most perfect example of God's creative power on earth. As he says in the Mathnawi, "Woman is a ray of God. She is not just the earthly beloved; she is creative, not created".

كان جلال الدين الرومي غالباً ما تحدث عن المرأة بجمالية، عارضاً إياها على أنها المثال الكامل للقدرة الإلهية الخلاقة على الأرض كما قال عنها في (المثنوي) «إن المرأة شعاع لله، إنها خالقة وليست مخلوقة» والخالقية هنا هي القابلية على الحب والعلاقة التي وضعت في المرأة والتي هي للصوفي طريق للانفتاح والعلاقة مع الألوهية.

Sufism recognizes that committed relationship and family are not contrary to the flowering of spirituality, but rather are wonderful vessels for spiritual ripening. The beauty of partnership, children and family are great blessings, containing the inspiration, the breathing in, of the divine. As we deepen our capacity for relationship and fidelity in the human sphere, we also increase our capacity for relationship with God.

يعترف الصوفية بأن العلاقة الملتزمة (مع المرأة - العائلة -)، ليست مناقضة لازدهار الروحي، إنما هي نوع من الاطر التي تنضج الروحانية، إن جمالية الأبوة والطفولة والعائلة هي نعمة عظيمة، تحتوي على الالهام واستيعاب السماء، ويقدر ما نعمق قابليتنا بهذه العلاقة بالاخلاص (الطهر) في مجال الإنسان، فإننا أيضاً نزيد من قابليتنا لتعميق العلاقة مع الله.

We need to stand together in the light. The way is opening in our own time for greater recognition of equal partnership. We have much to learn from each other, and male and female need to recognize each other so that we can come to balance within ourselves as well as creating balance outwardly in the world. The male attributes of strength and determination also belong to women; the feminine attributes of receptivity and beauty also belong to men. As we look to the divine in each other, encouraging each other to rise to the fullness of is or her own divine nature, we push against our limitations until they dissolve and a gift unfolds. As we learn to witness the miracle of creation, a time comes when "wheresoever you look, there is the Face of God; everything is perishing except the One Face".

إننا نحتاج أن نقف سوية في النور، الطريق مفتوح في زمننا لأصدق

شراكة متساوية، علينا أن يتعلم أحدنا من الآخر، كذكر وأنثى نحتاج إلى اعتراف أحدنا للآخر، وهكذا يمكن أن نأتي إلى التوازن في أنفسنا لنخلق توازناً في العالم.

إن للذكر صفة القوة والتصميم والتعلق بالمرأة، والأنثى لها صفة التقبيلية والجمال والتعلق بالرجل. إننا ننظر إلى الله من خلال أحدنا للآخر، مشجعاً أحدنا الآخر أن نهض بملئنا أو إملأ طبيعتنا السماوية لنمنح الانكشاف لنشهد عجائب الخليقة: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 115].

Whether we choose celibacy or committed partnership, whether we are female or male, the same work remains of polishing the mirror of the heart, of being in remembrance moment by moment, breath by breath. Each moment we reaffirm the inner marriage until there is no longer lover or Beloved but only Unity of Being. Little by little, we die to what we thought we were. We are dissolved into Love, and we become love, God willing. As Rabi'a

فيما إذا كنا ذكراً أو أنثى واخترنا العزوبية على الزواج، فإن الفعل في حقيقته، جلاء مرآة القلب (لكلينا) أن نكون رقباء على أنفسنا لحظة بلحظة ونفساً بنفس، في كل لحظة فإننا نؤكد على زواجنا الباطني حتى لا يبقى محب ومحبوب، بل واحدة الوجود، ثم شيئاً بعد شيء نموت في الحب ونصبح حباً بمشيئة الله.

نص Women & Sufism موجّه للغرب أكثر منه للشرق، فالمفردات التي تناولها ذكرت في كتب التاريخ والطبقات بشكل مفصل، إلا أن أهميته تأتي من كونه موجهاً للغرب، فالهدف من إدراجه هنا هو للتعريف بالرؤية التي ينظر إلينا بها الآخر - المنصف - ليس لإعلامنا بهذا الجانب، فهو موجه لهم كما ذكرت، هذه الحقائق التي لم يعاينها في مجتمعه المتحضر! والتي لازالت

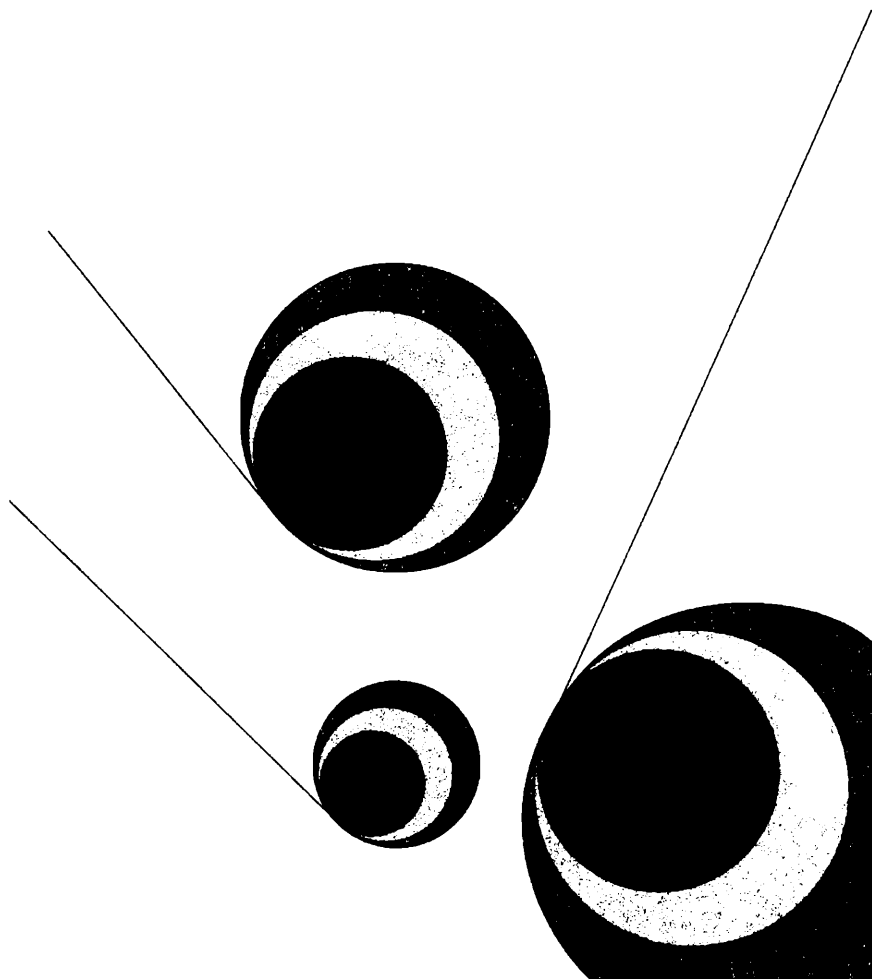
قائمة في مجتمعنا نحن، فالمرأة الاداة أو الخليفة أو الصديقة - وفق المفاهيم الغريبة - هي الشكل المتكرر في الماضي والحاضر، في الوقت الذي تفتقر فيه تلك الحضارة أو المدنية، إذا صحَّ التعبير إلى القيم الجمالية والاجتماعية والإنسانية التي كنا نملك، هذه البنى الجمالية والاجتماعية التي زخرت التاريخ الإسلامي بلون مميز، فقد تفردت المرأة في العصور الإسلامية وعند المتصوفة حصراً بقيمة خاصة، وهي القيمة المجردة من الادائية والنفعية والمادية، بل تحولت إلى كائن أسمى يرتقي بتجربته وسلوكه، المرأة الصوفية لا يمكن أن تعرف بأنها سيدة البيت أو مشاركة في العمل، بل مساوية روحياً ومادياً للرجل، فهي المرشدة والمعلمة الروحية والخليفة التي تدير أمور العائلة الإنسانية برعايتها، كما عند السيدة أمينة خاتون زوجة المربي الكبير سراج الدين النقشبندي، «المرأة في الإسلام متساوية مع الرجل على مستوى الخلقة، كما على مستوى الكينونة، وميتافيزيقياً ليس هناك أي فرق، وببساطة هناك فرق من حيث الطبيعة، فالمرأة مثل الرجل قادرة على بلوغ أسمى الحالات الصوفية»⁽¹⁾.

المرأة الشرقية الروحية هي العنصر المتكرر في حياتنا حتى هذه اللحظة، وأنا شخصياً قد عاينت الكثير منهن منذ سنوات، وكنت أقوم بزياراتهن والتحدث معهن بأمور التجربة الروحية الصوفية، وهن أكثر إصراراً في الطريق إلى الله وأكثر شفافية من الرجل، كان منهن صاحبات أحوال عالية وتجربة إشراقية متفردة، إنهن يملكن إشراقاً روحياً مميزاً يختلف عنه عند الرجال، هذا الإشراق الروحي المليء بالجمال والجلال معاً، هن عرفانيات من طراز رفيع وزوجات أيضاً لا يقصرن في واجباتهن العائلية، لكنهن غائبات/

(1) الشيخ خالد بن تونس: التصوف قلب الإسلام. عرّبه عن الفرنسية معهد ألف-باريس. دار الجبل بيروت لبنان ط 1. 2005. ص 192.

حاضرات معنا في حياتنا اليومية دون أن نعرفهن على الحقيقة، هن لا يقلن عن الرجل مبالاة بالجوانب الروحية ومسائل الترقية، يملكن رصيذاً من الاخلاص والوفاء للطريق، ويستحقن الاحترام والتبجيل، وليس غريباً أن يكن وليات وليس قليلاً أن يكن نساء لأن «إمرأة صالحة تعادل ألف رجل» سنائي.

قتيل الإشراف تحت أجنحة جبرائيل



مقدمة للقتل

- الفقهاء: أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً.

وهذا مستحيل.

- السهروردي: ما حداً لقدرته؟ أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟

- الفقهاء: بلى.

- السهروردي: فالله قادر على كل شيء.

- الفقهاء: إلا على خلق نبي فإنه مستحيل.

- السهروردي: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟

- الفقهاء: كفرت!

نقلًا عن: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة

مقدمة للفهم

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن

إلى العوام وإلى غير أهلها ستفصل نفسه عن بدنه

وسيصبح فضيحة الرجال!!!

نهاية رسالة أصوات أجنحة جبرائيل

مقدمة بقلمه

اغتنموا قدرتكم الزائلة

من حكمه

مقدمة من كاتب مجهول

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة مكنونة قد برّها الله من شرف
 فلم تكن تعرف الأيام قيمته فردّها غيرة منه إلى الصدف

«أبيات مجهولة كتبت على شاهدة قبره في حلب»

قتيل الإشراف تحت أجنحة جبرائيل

المقدمة

النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص . . أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر .

الأسفار الأربعة لصدر المتألمين

قضيتان معقدتان في التصوف الإسلامي هما قضية العلاج والسهورودي المقتول ليس بسبب فلسفتهما الصوفية بل بسبب النهاية الدامية التي وقعت عليهما، فالعلاج الذي قُتل شيخاً يناظره السهورودي الذي قُتل شاباً (36 سنة)، وهذا ما جعل دارسي التصوف الإسلامي من المستشرقين والمهتمين بالتراث الفكري الروحي في الإسلام ينتهون إلى قضية تصفية هذين المتصوفين بأنها كانت عملية سياسية أكثر منها عملية لصون عقائد العامة من الزيف والبطلان اللذين ألصقا أو لازما هذين الشخصيتين الغريبتين في التاريخ الإسلامي، وفي نظري أن دراسة المنحى الشخصي أو الفكري للسهورودي⁽¹⁾ لا يقل أهمية عن العلاج الذي كنت قد أفردت له دراسة مستقلة قبل سنوات من كتابتي هذه الدراسة . وليس غريباً أن يُحاك على هذين

(1) قام بهذا العمل الدكتور بدوي في كتابه: شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - مصر 1946م.

الرجلين الحكايات الشعبية والاساطير والخرافات كما حصل للحلاج الذي كان يعتقد أنه سينهض من بين الاموات و... الخ كذلك بالنسبة للسهروردي الذي يروي العامة في حلب الاساطير عنه منها أن هناك قبة تظهر لبعضهم فجأة ثم تختفي وهي رمز لبيت المعرفة والعرفان، هذه القبة تسمى قبة دانيال، جدرانها مليئة بالكتابات السرية، فإذا ظهرت لبعضهم سارعوا وألصقوا قطع الطين على جدرانها ثم نزعوها وقرؤوا ما ارتسم عليها من كتابات. وقد ظهرت لأربعة دخلوها وخرجوا منها بعلوم انفردوا بها عن غيرهم وهم أربعة الحلاج والسهروردي والنسيمي والسلاخ⁽¹⁾، هذه القصة التي سردها لنا الاستاذ عبد الفتاح قلعه جي تظهر بوضوح مدى تأثير العامة في شخص السهروردي والحلاج ونسيمي والسلاخ الذي اشارك قلعه جي، بجهلي به تماماً فلم أجد أي إشارة لصوفي بهذا الاسم ولا بواقعته، إلا أنه يبدو أنه قد قتل أيضاً كما قتل الثلاثة.

ينقسم التصوف الإسلامي إلى تيارين مستقلين في المنهج والاسلوب هما التيار الصوفي السني الذي يستمد أصوله ومبادئه من الموروث الديني (الإسلام) ويتخذ من الزهد والورع... الخ اسلوباً في الحياة وديناً للوصول إلى الله «فصوفية القرن الثالث والرابع الهجري قد اتخذوا القرآن والسنة ميزاناً لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية وما يحسّونه من حالات وجدانية وكانت نتيجة هذا أنهم عنوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة والناحية الاخلاقية في التصوف إلى جانب الاتجاه الذوقي الكشفية الخالص»⁽²⁾، أما

(1) عبد الفتاح قلعه جي: السهروردي بين الاسطورة والاشراق، مجلة مسارات الثقافية 26/2006.

(2) د. محمد عبدالله الشرقاوي: الصوفية والعقل. دار الجيل بيروت لبنان ط 1995. ص 35..

التيار الثاني هو تيار التصوف الفلسفي الذي يمتزج فيه القضايا العقلية والمحاججات المنطقية والبرهانية، يكون العقل فيه حاضراً و أساسياً ومهماً في الوصول إلى الله ، وينتمي السهروردي إلى القسم الثاني منه كما ينتمي ابن عربي وابن سبعين والقونوي والتابلسي . . الخ، والسهروردي له شأن آخر فهو خليط عجيب وممتزج ببراعة تامة من الأفكار والتأثيرات الفارسية الصابئية المانوية الافلاطونية الهندية الغنوصية الفيثاغورية . . الخ وهذا ما يجعله في نظرنا يستحق الاهتمام ليس لكونه أحد المصادر من التاريخ بفعل السلطة بل للوقوف أمام هذا المشروع الذي حققه رجل بمفرده مات وهو في سن الشباب حالماً بمشروع عجز عنه الشيخ الرئيس ابن سينا ليأتي هو بعد ربح من الزمن معلناً استكمالها بالكامل «ما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدي عليه كل من سلك سبيل الله ﷻ» ، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون، صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأسطان الحكمة مثل أنبادقلس، وفيثاغورس، وغيرهما، وكلمات الأولين مرموزة وما ردّ عليهم، وإن كان متوجهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا رد على الرمز، وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشر وبوزرجمهر، ومن قبلهم، وهي ليست قاعدة كفر المجوس وإلحاد ماني، وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى⁽¹⁾ وبهذا الجهد الدؤوب استطاع السهروردي أن يستوعب دقائق

(1) قام المستشرق الفرنسي هنري كوربان بنشر مصنفات فيلسوف الإشراق في ثلاثة مجلدات تحت عنوان (مجموعة مصنفات السهروردي): يشتمل الأول على ثلاثة كتب: التلويحات، والمقاومات، والمشاريع والمطارحات، ويشتمل المجلد الثاني على ثلاثة كتب أخرى: حكمة الإشراق، واعتقاد الحكماء، وقصة الغربة الغربية، ويشتمل الثالث على ثلاثة عشر مصنفاً له بالفارسية مقسمة إلى مجموعتين الأولى فلسفية ذكر فيه بعض =

التراث الفلسفي والفكري الذي سبقه فلقد «أقبل السهروردي على الحكمة القديمة، فوعى حقائقها، وفطن إلى دقائقها، وعنى منها بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة»⁽¹⁾ ومن جانب آخر فلقد كان للتراث الصوفي السابق لعصر السهروردي تأثير أيضاً في عملية صياغة الفلسفة الإشراقية التي هي في جوهرها فلسفة روحية بثياب عقلانية استدلالية أو برهانية كما هو دأب الفلاسفة المسلمين، فالحلاج والبسطامي وذي النون المصري وغيرهم كان لهم تأثير في فكر فيلسوف الإشراق كما أكد على ذلك الدكتور حلمي قائلاً: «هناك تيار قوي تأثر به السهروردي وهو التيار الروحي الصوفي الذي يتمثل في مواقف البسطامي والحلاج وذي النون المصري، فقد كوّن هذا التيار الجانب الصوفي الذي يركز عليه المذهب الإشراقي، وقد تأثر السهروردي على وجه الخصوص بأبي طالب المكي في كتابه قوت القلوب، من حيث مراتب الصوفية في الطريق الصوفي»⁽²⁾، لقد أرسى السهروردي قواعد الفلسفة الإشراقية كشذرات في كتبه ورسائله ثم أفرد لهذه الفلسفة كتاباً مستقلاً يُعتبر من أهم المصادر الفلسفية والصوفية على حد سواء وهو كتاب حكمة الإشراق، فكانت محاولته في إنشاء فلسفة صوفية أو تصوف فلسفي انقلاباً حقيقياً في الفكر الفلسفي الإسلامي، وقد استفاد السهروردي من التراث اليوناني أيما استفادة وكان حضور أرسطو في البدايات ثم افلاطون في

= رسائله، وهياكل النور، والألواح العمادية، والمجموعة الثانية عرفانية منها رسالة الطير، وأصوات أجنحة جبرائيل، بعناية هنري كوربان، ط طهران، 1373. حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفاته، بعناية هنري كوربان، 2/ 10-11.

(1) الدكتور محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، سلسلة دراسات إسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970: ص 142، 143.

(2) الدكتور محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص 97-98.

النصوص التالية واضحاً في منهجه العقلروحي، لكن هذا لا يعني أنه مقلد أعمى لتراث من سبقه بل إن فكره «فكر حي أصيل، ولا يمكن رده إلى أشتات نظرية سابقة عليه إلا بمنطق التعسف وحده، حتى إن الميتافيزيقا النورانية التي فصلها في كتابه: (حكمة الإشراق) تختلف اختلافاً واضحاً عن تلك الميتافيزيقا التقليدية التي تحلق في السماء دون انطلاق من الواقع الحي للإنسان، لأن الميتافيزيقا عند السهروردي تستند إلى تجربة صوفية ذاتية وواقع شخصي أيضاً، وتستلهم الطابع الإنساني العميق، حتى أنه يطبع النظرية الميتافيزيقية في كل جوانبها بهذا الطابع، حتى يمكن أن تنعت بأنها (ميتافيزيقا الإنسان) فهي حيوية شعورية تربط نفسها بواقع الإنسان العيني، وتنطلق من هذا الفهم نحو إقامة علاقة وجودية يغلفها السر The Secret وخلال هذه العلاقة مع الله أو نور الأنوار ترسم الفلسفة السهروردية عوالم وكائنات نورانية، وتحدد مناطق وسطى بين عالمي الحس والنور، وتهيئ الموجود الصوفي السالك للانتقال والتدرج فيما بينها حتى يصل إلى مشاهدة نور الأنوار»⁽¹⁾.

تنقسم الفلسفة العربية الإسلامية الموروثة - المصححة - من بلاد اليونان إلى قسمين مهمين هما العامود الذي قامت عليه الفلسفة الإسلامية فيما بعد، الأول فلسفة أفلاطون وتُسمى بفلسفة الإشراق وهي محطة السهروردي الأخيرة والتي أخذ أهم بنياتها الفكرية من الإرث السينيوي الذي سبقه باعتبار الإشراقية فكرة سينية، فلسفة ابن سينا تمثل: «ذروة الفلسفة الإسلامية الهلنستية في العالم الإسلامي الشرقي. وكان وما يزال تأثيرها بارزاً على الفترات اللاحقة من التاريخ الفكري الإسلامي. والشاهد (التوضيحي الوحيد، ولو أنه هام جداً، هو أن فهم الغزالي للفلسفة يُستقى من ابن سينا

(1) السهروردي من لغة النمل إلى لغة الطير: ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر. نشر على موقع جهة الشعر الالكتروني.

وبالتالي فإن نقده هو نقد فلسفة ابن سينا. مع أن الغزالي بالنسبة لنقده لم يتبن فقط أسلوب ومصطلحات ابن سينا بل ربما بدأ عن غير قصد استحواذاها في فلسفة دينية (يعتقد بعض المفسرين الحديثين بأن الغزالي بالتالي لم يكن قادراً على الهروب من جبرية خصومه!). وهكذا فلغة الفلسفة الدينية الفكرية بعد الغزالي مفعمة بمفاهيم ومصطلحات ابن سينا. كما ضمن الغزالي منطق ابن سينا في الفقه السني، مدعياً بأنه كان وسيلة محايدة. مع ذلك، كان التزام الغزالي الخاص بالباطنية الصوفية بصفتها الطريق إلى المعرفة «الحقيقية» والسعادة النهائية. ولقد دخلت الفلسفة الدينية مع الغزالي مرحلة جديدة عندما عدل اللغة الفكرية والمنطق للفلسفة الهلنستية من دون المساومة على الحرية والتقدير الإلهيين المطلقين كحجة مسلم بها⁽¹⁾. أما القسم الثاني فيتمثل بفلسفة أرسطوطاليس والتي تُعرف بالحكمة المشائية وهي الانطلاقة التي بدأ بها فيلسوف الاشراق ثم غادرها دون أن ينفي أهميتها ودورها في بناء المنظومة التي شيدها، عرف هذان المذهبان الفلسفيان في أوساط المسلمين باسم مذهب الإشراقيين ومذهب المشائين، وقد نشأت الطريقتان عن ترجمة كتب إماميهما وترك ما عداها. والحكمتان تتحدان في كثير من الأصول وخاصة في الطبيعيات والرياضيات، وتختلفان فيما عدا ذلك أي في العلم الكلّي الذي يبحث في الصفات العامة العارضة للموجودات، والعلم الإلهي وهو الذي يبحث في المعجّرات، فالله والعالم والنفس هي المقومات الثلاثة للفلسفة الإسلامية وكلٌّ من هذه الاقسام يتفرع إلى قضايا وأبواب كالوحدانية والصفات والخلق من عدم وبقاء النفس والمبدأ والمعاد ونظرية العقول... الخ وهذه الثلاثية الانطولوجيا حاضرة في كل المصنفات الفلسفية والكلامية في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي تنقسم بدورها إلى قسمين قسم يُدين

بفكره ومبادئه وأصوله إلى أفلاطون وقسم ثانٍ يعتبر أرسطو هو الممثل الرئيس لطروحاته وهناك قسم ثالث حُسب على أفلاطون وهو في الحقيقة تابع لأفلوطين وهو منهج خاص تمتزج فيه الأفكار العرفانية الغنوصية بالفلسفة والحكمة، إلا أن الفكر الإسلامي تأثر بأفلاطون أكثر من أرسطو لذا تميّز بغزارته الروحية والسبب يعود إلى مشكل عقائدي لم يلائم المسلمين كان يقول به أرسطو الذي يقول بأن العالم قديم وأنه ليس مخلوقاً من العدم كان مخالفاً لرأي معلمه أفلاطون؛ القائل بحدوث العالم وهذا الأمر جعل منه قريباً للفكر الفلسفي الإسلامي الذي يريد التوفيق بين الحكمة والشرعية بدءاً من مشروع الكندي وانتهاء بابن رشد الاندلسي.

هذا جلّ الاختلاف بين المدرستين، وهي انطلاقة السهروردي في الولوج إلى فلسفة الإشراق، فهو بدأ حياته مشائياً، وغادره في فترة النضج بعد أن أكمل مشروعه الفلسفي الكبير، لكن هذه المغادرة لم تعنِ عنده إهمال الإرث الارسطوي أو المشائي بل اعتبره قنطرة للوصول إلى الإشراق، ففي فلسفة السهروردي ككل تتناثر قضايا النور والنفس والحركة والمنطق والعروج العقلية إلى عالم المثل «إن صاحب الإشراق ومتابعيه ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كإغاثا ذيمون وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون إلى أن الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها»⁽¹⁾، كما أن المشاكل الفلسفية وقضايا المنطق لا تغادر كتاباته الرئيسة كالتلويفات واللمحات والمطارحات وحكمة الإشراق وهياكل النور «وعلى الرغم مما قد تتخذ فلسفة السهروردي عموماً من صورة تخطيطية عقلية قد توحى بالسكون، إلا أنها في جوهرها صورة

(1) صدر الدين الشيرازي: الاسفار الاربعة ج 1 ص 412.

مفعمة بالحياة، لأنه في باطنها تعمل روح إنسانية وثابة لا تلك الروح الخاملة التي نشاهدها مع أرسطو مثلاً، تلك الروح التي تناست الحياة، وجمدت الألوهية في صورة مجردة هي المحرك الأول⁽¹⁾.

يؤمن فيلسوف الاشراق بالمثل الأفلاطونية⁽²⁾ كما وأنه يأخذ من أرسطو المبادئ العقلية والمنطقية، أما التصوف الإشراقي الذي صاغه ببراعة تامة من خلال استيعابه لأفكار من سبقه من أساطين التجربة الروحية وقضايا التدرج الصوفي «فلا ينتمي لمنطقة الفكر المجرد أو لمجرد تكملة المذهب الفلسفي كما هو الحال عند فيلسوف مثل ابن سينا، إنما هي رؤى تنبع من تجربة حية لا تخلو في أعماقها من ذلك الشوق اللانهائي للحقيقة»⁽³⁾ فالشهرزوري التلميذ النجيب لفيلسوف الاشراق والمعرف بها للعالم أن حكمة الإشراق عند السهروردي هي «الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها، وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث ولا برهان لا غير»⁽⁴⁾ وقد بين صدر المتألهين الشيرازي في الاسفار الاربعة الكثير من فلسفة الاشراق الذي يُعتبر هو أحد أهم ممثليها

(1) السهروردي من لغة النمل إلى لغة الطير: ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر. مشر على موقع جهة الشعر الالكتروني.

(2) توفيق سلوم وارثور سعديف: الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي بيروت لبنان 2001 ص 298 وما بعدها...

(3) السهروردي من لغة النمل إلى لغة الطير.

(4) مقدمة شرح حكمة الإشراق، لقطب الدين الشيرازي، طبعة طهران، نقلاً عن أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهُرُورِيُّ، للدكتور محمد علي أبو ريان، ص 72.

والناطقين بأسمها «لو تأملت في أصولنا السابقة وتذكرت ما بيّنه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق وإنية صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد إذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بيّن بالأصول الإشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإن لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم»⁽¹⁾ فالنور هو أكثر الحقائق ظهوراً وجلاءً، وهو يستعصي على التعريف ولا يُدرك بالبرهان العقلي، ولا شيء في العالم أظهر من النور فالنور لا يظهر ذاته فحسب بل يظهر الأشياء أيضاً لذا فإن كل ما عدها إنما يعرف من خلاله⁽²⁾.

درس المستشرق الفرنسي ماسنيون نتاج هذا المفكر وقسّم إنتاجه العلمي إلى ثلاثة مراحل:

- مرحلة (العهد الإشراقي): الألواح العمادية، وهياكل النور، الرسائل الصوفية.

- مرحلة (العهد المشائي): التلويحات، اللوحات، المقامات، المطارحات، المناجاة.

- مرحلة (العهد الأخير)⁽³⁾: وقد تأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة، وبابن

(1) صدر الدين الشيرازي: الاسفار الاربعة، ج 2 ص 45.

(2) الفلسفة العربية الإسلامية. ص 303.

(3) لمزيد من التفصيل انظر أ. د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي. دار المعرفة الجامعية مصر 1987 ط 2. وهو من أهم الكتب التي درست الفلسفة الاشراقية بأسلوب علمي رصين.

سينا، ومن مؤلفاته: حكمة الإشراق، واعتقاد الحكماء، كلمة التصوف، هذا التقسيم في ظاهر يبدو وصفيًا للتطور الفكري للسهروردي إلا أنه يقتصر إلى العلمية كون السهروردي لم يكن فكره مقسماً إلى طبقات كما اعتقد ماسينيون بل إن التداخل والتعقيد يكاد يغطي الفترات التأليفية في حياة فيلسوف الإشراق، لقد كانت بوارد الثورة الفكرية واضحة المعالم في سيرته العلمية والفكرية، ثم إن حياته القصيرة تنفي أن يكون عنده هذه الانتقالات الفكرية، ونحن لا ننفي الأثر الذي استحوذ على فكره لفترة ما، لكن هذا لا يعني أنه تنصل فيما بعد لهذا التأثير الذي أدخله مؤمناً في فلسفته ولو كان هناك أي اعتبار عنده لهذا الأمر لكان حذر منه في كتبه وأعلن خطأ مسيرته فيما بعد، إلا إن المشروع الفكري عنده يُعتبر وحدة متكاملة رغم وجود هذه الطبقات وصفيًا في انتاجه، وقد عني المستشرق الفرنسي هنري كوربان بإخراج مؤلفات السهروردي للعالم.

فيلسوف النور والإشراق

يحيى بن حَبَش بن أَمِيرَك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين، ولُقِّب بالمقتول، وبالشهيد. وكلمة (أَمِيرَك) أعجمية تصغير لكلمة (أمير)، فيلسوف الإشراق أو المدرسة الإشراقية في الفلسفة والتصوف، التي كانت ذات أصول عقلية ومنطقية تقترب من أصول ابن سينا في آخر كتبه الفلسفية (الإشارات والتنبيهات)، إلا أنها انفردت بمحور رئيس هو (النور)، فهو بحق فيلسوف النور في العالم الإسلامي.

ولد السهروردي حوالي منتصف القرن السادس الهجري، عام (549هـ)، وأمضى سني حياته الأولى في بلدته سهرورد، تلقى ثقافته الأولى الدينية والعقلية

والصوفية في مراغة بأذربيجان⁽¹⁾، ولا توجد معلومات حول تفاصيل مرحلته العلمية الأولى. قال فيه ابن أبي أصيبعة «هو الإمام الفاضل أبو حفص عمر، كان أوحداً في العلوم الحكمية، جامعاً للفنون الفلسفية، بارعاً في الأصول الفلكية، مفرط الذكاء، جيد الفطرة، فصيح العبارة، لم ينظر أحداً إلا بزه، ولم يباحث محصلاً إلا أربى عليه، وكان علمه أكثر من عقله»⁽²⁾.

اتصل السهروردي بالشيخ فخر الدين المارديني⁽³⁾، وكانت بينهما صفة، ويبدو أثر ذلك في مذهبه المثنائي، واتصل بأمير خربوط عماد الدين قره أرسلان، وأهدى إليه كتابه (الألواح العمادية)، ويرى المستشرق ماسينيون أنه أسس مذهبه الإشراقي في بلاط هذا الأمير وأظن أن هذا ليس صحيحاً لأن بوادر فلسفة الإشراق كانت منذ البدء ملازمة لفيلسوف الإشراق...، وفي حلب كانت خاتمة المأساوية، حيث ناظر فيها الفقهاء ولم يجاره أحد فكثرت تشنيعهم عليه «فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي ابن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين، لسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبأن له فضل عظيم وعلم باهر، وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربه، وصار مكيئاً عنده، مختصاً به، فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضرات بكفره، وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك إن أطلق فإن يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك»⁽⁴⁾.

(1) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي. منشورات عويدات لبنان - بيروت ط 2 1977. ص 304.

(2) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء. تحقيق د. نزار رضا، بيروت لبنان.
(3-4) المصدر نفسه.

«وكان بارعاً في الحكمة وعلوم الفلسفة والأصول الفقهية وعلم الكلام - وشيخه وشيخ فخر الدين الرازي واحد، وهو مجد الدين الجيلي، وكان الحكيم المذكور مفرط الذكاء فصيح العبارة، مناظراً محجاً متزهداً، وكان علمه أكثر من عقله، ويقال إنه كان يعرف السيمياء. حكى أنه خرج من دمشق مع جماعة، فلما وصلوا إلى القابون لقوا قطيع غنم مع تركماني، فقال أصحابه: زيد رأساً من هذا الغنم، فأخذوا رأساً بعشرة دراهم كانت معه، فقال صاحب الغنم: خذوا رأساً أصغر منه، فقال: امشوا وأنا أف مع وأرضيه، فتقدموا، وبقي يتحدث معه ويطيب قلبه، فلما بعدوا قليلاً تبعهم وتركه، وبقي التركماني يمشي خلفه ويصيح به، فلم يلتفت إليه حتى لحقه وجذب يده اليسرى وقال: أين تروح وتخلفني؟ وإذا بيده قد انخلعت من عند كتفه وصارت في يد التركماني، ودمها يجري، فبهت التركماني وتحير، ورمى اليد وخاف وهرب، وأخذ هو تلك بيده اليمنى، ولحق أصحابه وهو يلتفت إليه حتى غاب عنه. ولما وصل إلى أصحابه رأوا في يده اليمنى منديلاً لا غيره. قال ابن خلكان: ويحكى عنه مثل هذا أشياء كثيرة - انتهى والله أعلم بصحتها. قلت: ومثل هذا ما سمعته ممن يحكى عن صاحب ابن سينا إلى جبل حراء أنه أخذ من بدوي شاة في الطريق، فذبحها هو وأصحابه، وشووها وأكلوها، فجاء البدوي إلى رأس الجبل يطالبه بالثمن، فجلس معه في مكانه بعيداً عن رفقاته، وتمدد بين يدي البدوي، فنظر إليه ذلك البدوي فإذا هو مذبوح، ففزع البدوي وهرب. قلت: وهذه الأفعال وأشباهها يشت من أفعال، وبش من يفعلها، وبش المعلم - الموصِل إليها⁽¹⁾.

في حلب كانت محاكمته الشهيرة، حيث طالب بعض الفقهاء بإعدامه بتهمة ترويج بعض العقائد الخاصة بالولاية وبالأفكار الباطنية، وقد نوّظ في

(1) مرآة الجنان (حوادث سنة سبعة وثمانين وخمس مائة ج2).

فكره أمام جمع من الفقهاء إلا أنه كانت له اليد الطولى عليهم فزاد هذا الأمر كرهاً له من قبل الفقهاء «بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وعجزهم، واستطال على أهل حلب، وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدراً منهم، فتعصبوا عليه، وأفتوا في دمه، حتى قُتل»⁽¹⁾.

«يدولنا من خلال النظر في حياة السهروردي شهيد الإشراق، شخصيته القلقة المفعمة بالتوتر وعدم الاستقرار. ووضح تماماً أن نوازع القلق والتوتر في نفسه قد توافقت مع روح عصره الذي عاش فيه. ذلك العصر الذي تصارعت فيه تيارات فكرية وعقائدية وسياسية متناقضة الصراع بين الفكر الشيعي والفكر السني الممثل في دولتي الفاطميين والأيوبيين وعلى الرغم من هذا استطاع أن يتمثل كل ثقافات عصره إلى جانب إحالته تجارب الحكماء والأنبياء السابقين إلى تجربته الذاتية، وتفاعله معها رغم تباين مصادرها الحضارية وأن يعيش بحق نبض هذا التفاعل الروحي وجودياً وفكرياً، ذلك الذي جرى علي مسرح حياته الباطنة بقدر ما تمتد إلي وجوده الخاص وتجربته الروحية الذاتية»⁽²⁾.

استوعب السهروردي جميع الفلسفات القديمة الإغريقية والفارسية الزرادشتية، والأفكار الدينية التوحيدية، والإسلامية، والسلوكيات العرفانية، تمثلها بفكر منفتح، وابتنى منها فلسفته التي يسميها حكمة الإشراق قرأ: «الفلسفة اليونانية قراءة درس وتبصر وقايسها على غيرها من الفلسفات وأعطاها رفيع منزلتها ثم عكس عليها هذه الاضواء من روحه وذوقه وكشفه ونزعته. وإذا هو ينقض الكثير من أسسها ليقم على أنقاضها فلسفة جديدة أطلق عليها [الفلسفة الاشراقية]»⁽³⁾.

(1) عيون الانبياء.

(2) السهروردي من لغة النمل إلى لغة الطير.

(3) سامي كيالي: السهروردي سلسلة نوايغ الفكر العربي. دار المعارف بمصر 1966.

إلا أنه جُوبه بمعارضة من قبل الفقهاء الذين كانوا يحذرون من عودة الحركات الباطنية التي انتشر في ذلك العصر أثر الدولة الفاطمية والدعوة الاسماعيلية، فكان نتيجة لتلك المعارضة أن كَفَرُوهُ للاثهامات التي وجهت إليه من قبيل أنه يكفر بختم النبوات وبإمكانية أن يبعث الله تعالى نبياً جديداً بعد خاتم النبيين صلى الله عليه وقد ترك لنا التاريخ مقطعاً من الاستجواب - الجدل - الذي دار بينه وبين فقهاء حلب، وعلى الرغم من الأمد القصير لحياة السهروردي، فإن كتبه بلغت خمسين مؤلفاً باللغة العربية والفارسية، ومنها:

التلويحات، المقاومات، المطارحات، هياكل النور وحكمة الإشراق، إضافة إلى رسائل صوفية رمزية تصور رحلة النفس خلال الكون بحثاً عن انعقادها وإشراقها كما ترك لنا أورددة وأدعية بالعربية يطلق عليها السهروردي اسم الواردات القلبية.

أما الفارسية فهي: اصوات أجنحة جبرائيل، الغربة الغربية، رسالة في المعراج، لغة موران، وعقل سرخ وصفير سيمرغ.

وقد حكى عنه أنه كان بارعاً في علم الحيل والنيروجات والسمياء وأنه قد ترك كتباً في هذه العلوم «فاستمال بذلك خلقاً كثيراً وتبعوه؛ وله تصانيف في هذه العلوم⁽¹⁾، لكننا لا نعرف هذه التصانيف حتى الآن.

اجتمع بالملك الظاهر ابن السلطان صلاح الدين صاحب حلب، فأعجب الظاهر كلامه ومال إليه. فكتب أهل حلب إلى السلطان صلاح الدين: أدرك ولدك وإلا تتلف عقيدته؛ فكتب إليه أبوه صلاح الدين بإبعاده فلم

(1) لم يذكر لنا التاريخ أي كتاب ألفه السهروردي في هذه العلوم، ويبدو أن سلطة التاريخ التي كان لها الأثر في تصنيفه قد حاكت الكثير عنه مما ليس فيه!.

يبعده، فكتب بمناظرته، فناظره العلماء فظهر عليهم بعبارته، فقالوا: إنك قلت في بعض تصانيفك: إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل. فقال: ما وجه استحالة؟ فإن الله القادر هو الذي لا يمتنع عليه شيء. فتعصبوا عليه، فحبسه الظاهر وجرت بسببه خطوب وشناعات. وكان السهروردي رديء الهيئة، زري الخلقة⁽¹⁾، دنس الثياب، وسخ البدن، لا يغسل له ثوباً ولا جسماً، ولا يقص ظفراً ولا شعراً، فكان القمل يتناثر على وجهه، وكان من رآه يهرب منه لسوء منظره، وقبح زيه. وطال أمره إلى أن أمر السلطان بقتله فقتل في يوم الجمعة منسلخ ذي الحجة من هذه السنة، أخرج من الحبس ميتاً. ومما ينسب إليه من الشعر القصيدة التي أولها:

أبدأ تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشاقكم وإلى كمال جمالكم ترتاح

وقال السيف الآمدي⁽²⁾: اجتمعت بالسهروردي بحلب، فقال لي: لا بد أن أملك الأرض. فقلت: من أين لك هذا. فقال رأيت في المنام أني شربت ماء البحر؛ فقلت: لعل ذلك يكون اشتهار العلم فلم يرجع؛ فرأيته كثير العلم قليل العقل. ويقال: إنه لما تحقق القتل كان كثيراً ما ينشد:

أرى قـدمي أراق دمي وهان دمي فهـا نـدمي

(1) زري من الازدراء اي: الاستخفاف والاحتقار وكان السهروردي متهاوناً في هدامه وهيئته لايهتم بما يلبس!

(2) سيف الدين الآمدي (551 - 631 هـ = 1156 - 1233 م): أصولي، باحث. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد القعدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفياً إلى «حماء» ومنها إلى «دمشق» فتوفي بها. . انظر: الاعلام للزركلي.

والأول قول أبي الفتح البستي وهو قوله :

«إلى حتفي سمى قدمي أرى قدمي أراق دممي
فلا أنفك من ندم وليس بنافعي ندمي»⁽¹⁾

وذهب كوربان إلى أنه «مات بصورة سرية في قلعة حلب في 29 من تموز عام 1191م»⁽²⁾.

العقل/التصوف

من حيث التاريخ يمكننا أن نقول إن قضية العقل والروح أو الفلسفة الدينية لم تظهر في التاريخ الإسلامي في أيامه الأولى نظراً لعوامل كثيرة، أهمها نقاء ذلك الجيل من تأثيرات الأمم الأعجمية، وعدم ظهور مشاكل تستدعي معالجتها وفق مبدأ المقارنة وتتبع الأثر والاهمية والاستدلال والمباحكات المنطقية و... الخ فلقد «ظهرت الفلسفة الدينية خلال مئة سنة بعد وفاة النبي محمد في بيئة انشغل فيها المسلمون بقضايا متعلقة بهويتهم وبالتالي ارتبطوا بسلسلة واسعة من الحوار حول العقائد والقيم والمفاهيم والعبادات وعموماً حول الرؤى الشاملة. وقد جرت هذه الحوارات بين المسلمين وكذلك بينهم وبين جيرانهم من غير المسلمين. وساهمت عوامل عديدة في الإلحاح على مسائل من هذا القبيل والقضايا المتعلقة بالممارسة الصحيحة والمعتقد والمبدأ الصحيحين. فقد رغبت بعض الرعايا غير المسلمة أن تعتنق الدين الجديد وتفهم جيداً عمل الجيلين الأولين من

(1) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (حوادث السنة الحادية والعشرون من سلطنة صلاح الدين الأيوبي).

(2) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قيسي. منشورات عويدات لبنان - بيروت ط 2 1977. ص 304.

المسلمين اللذين وضعوا حجر أساس المعرفة بقضايا العقيدة⁽¹⁾. لذا لم تتأخر الفلسفة الإسلامية من أن تضع نصب أعينها ذلك الثلاثي الهام - العقل والنفس والروح - الذي تناوله الفلسفة الإسلامية بشكل مميز ومتشعب إلى درجة التعقيد والخوض في أدق تفاصيله وذلك بعد ظهور المشاكل العقلية التي تستدعي الخوض في هذا المجال وتندرج مشكلة العقل في التراث الفلسفي «ضمن موضوع أعم وأشمل هو موضوع النفس، والنفس تتكون من أجزاء أو «قوى» يأتي العقل على رأسها. والعقل كمسألة أثارت الكثير من النقاش في التقليد الفلسفي القديم والوسيط، لم يتم النظر إليها كقضية معرفية - كما حصل ذلك في الفلسفة الحديثة - بل تم النظر إليها كقضية وجودية. إذ كان السؤال يدور حول «جوهر» هذا العقل باعتباره «أحد الموجودات»: ما طبيعته؟ هل هو خالد أم كائن فاسد؟ كيف يتصل العقل بالإنسان.. إلخ؟⁽²⁾، وجاء التصوف الفلسفي ليخوض هذه المعركة، ليخرج بإرث فكري متميز، لا يقل شأنًا عن الارث العقلاني الذي تركه لنا فلاسفة الإسلام، في حين أن التصوف - السني - لم يأخذ ضمن أبوابه ومبادئه باب العقل بل يكاد يكون غائباً لأن قضيته - التصوف - تتعلق بتصفية النفس والعروج الروحي لعوالم السماء لذا كان العقل غائباً في مصنفات التصوف السني وأحياناً منبوذاً إلى درجة كبيرة!؟ «اهتم الصوفية بالعقل اهتماماً بالغاً، وتمثل اهتمامهم في الهجوم عليه والتهوين من شأنه أحياناً»⁽³⁾، أما التصوف الفلسفي فقد أفرد لهذا الأمر الكثير وكان اهتمامه بالعقل ليس لنقضه أو

Gale Research Inc, Detroit, MI: 1996p189-204.

(1)

(2) محمد مزوز: العقل كمسألة أنطولوجية: مجلة فكر ونقد العدد 59.

(3) د. محمد عبدالله الشرقاوي: الصوفية والعقل. دار الجبل بيروت، لبنان ط 1995. ص

التهوين من شأنه كما عند سلفهم، فهو لم ينبذ مادة العقل بل اهتم بها، كما اهتم بمسائل الروح لكن الاختلاف بين التصوف السني أو ما يُسمى بالتصوف العملي وبين الفلسفي العقلي، هو بفارق اهتمام الأخير بماهية العقل ودوره في الحياة الروحية والتأكيد على تطويره نظرياً وعملياً من خلال انشغاله بالوجود والعالم، فالتصوف العقلي الفلسفي يهتم بارتقاء الإنسان عقلياً للوصول إلى واحة الروح اللانهائية، وفي الوقت الذي اعتبر التصوف العملي أن العقل والمعرفة العقلية حجاب يقف بين العبد والوصول إلى الخالق، اعتبر التصوف الفلسفي العكس وقال بأهمية العقل في الوصول إلى الله، معتبراً أن العقل مقدساً في الإسلام ولا يمكن إنكار دوره وأهميته، وهو مفتاح معرفة الخالق والدين لذا التزم التصوف الفلسفي العقلي بعناصر المنهج العقلاني واعتبره حجر أساس وهذا المنهج ينصّ على:

أ - أولوية العقل كمصدر للمعرفة وأنه المصدر الأول والأهم للمعرفة الإنسانية، وكل ما يضاده فهو غير مقبول البتة.

ب - وكل ما لا يدل العقل عليه فلا حكم له على الإطلاق.

ج - وكل ما يمكن أن يعلم عقلاً فالدين يكون فيه دالاً ومقرراً، يأتي ليثير دفائن العقول باتجاه التفكير فيه، واستكشافه، ولا يأتي ليؤسسه⁽¹⁾.

بين العقل والروح فلسفياً بون شاسع في الفهم والآلية والعمل، خاصة في التصوف الإسلامي الذي لم يستطع إدراج العقل ضمن أبوابه الروحية، وهذا ما استطاع التصوف الفلسفي القيام به، ويمكن أن ندرج أهم خلاف بين العقل والروح من حيث المبدأ، هو أن العقل يمثل ظاهر الوجود، أما الروح فتمثل باطنه، وقضية الظاهر والباطن من أهم القضايا الصوفية المتداولة

(1) عناصر المنهج العقلي: موقع جدل الإلكتروني.

بينهم، وتكاد تكون المحور الرئيس لولا أن المنظومة لا تقبل إلا محوراً واحداً وهو (الله)، إلا أن الظاهر والباطن هو المدخل لفهم تجليات الله في العالم والوجود، وفي فلسفة السهروردي لا نجد اشارات صريحة أو مبسوطة لهذه القضية كما هي عند جلّ متصوفة العالم الإسلامي، فالظاهر والباطن ليس قضية خطيرة يستلزم منها تلغيز الكلمات والمفاهيم على العامة كما هي في مدرسة التصوف بشكل عام، عند السهروردي تأتي هذه المسألة بشكل آخر يختلف جذرياً عنها عند المتصوفة، فشخصيته الجريئة والشابة تجعله يبعد عن هذا الاطار السري في التعامل مع الفكر والناس بل إنه كان صريحاً وواقعياً وتلقائياً في طرحه وفكره، الآن إن فكره الوقاد جعل من طرحه مدعاة لمصادرته بالجملة! ثم إنه كان منشغلاً بتأسيس فلسفته الاشرافية التي تبدو للكثيرين إنها فلسفة عقلانية وليست تجربة للوصول إلى تصوف جديد لم يتبته له من سبقه من المتصوفة، وقد كان مدخل السهروردي إلى العقل من خلال الولوج إلى عالم النفس والتدرج إلى عالم العقول التي كانت سائدة في عصره وعصر من سبقه كالفارابي وابن سينا الذي أخذ منه الكثير، فالعبادة عند الشيخ الرئيس هي المشفوعة بالفكر ونسبها للعارفين، وفائدة اقترانها بالفكر أن العبادة تجعل البدن بكليته متابعاً للنفس. فإن كانت النفس مع ذلك متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بكليته مقبلاً على الحق. وأصل النفس عند الشيخ الرئيس علوي، إذ إنها تفيض من العقل الفعال وهي روح لا تمسكه الحواس، وعلاقة الجسد بالنفس عَرَضِيَّة وليست جوهرية، وهذا رأي السهروردي ومفاهيم كلاهما لا تخرج عن مفاهيم أفلاطون على أن العالم الذي نعيشه، هو الذي هبطت إليه النفس وهو عالم المثل وأن الذي لا يفنى منها هو العقل الفعال. وقد بيّن الشهرزوري هذا الأمر في مقدمته لحكمة الاشراف «المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوي العقلي إلى

العالم السفلي الظلماني، لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوها في أول الأمر عن ذلك»⁽¹⁾ فالسعادة الإنسانية في نظر فيلسوف النور تأتي بتحصيل العلوم، وهذا الأمر لا يخلو أن يكون عنده على قسمين الأول التحصيل العقلي لأن: «العقل أول ما يثني به الوجود، وأول من أشرق عليه نور الاول، وتكثر العقول بكثرة الإشراقات، وتضاعفها بالنزول»⁽²⁾ والثاني التحصيل الروحي عن طريق تهذيب النفس والبدن، «إذا واطبَّت على التفكُّر في العالم القدسي، وُضِمَّت عن المطاعم ولذاتِ الحواس.. وصَلَّيَتْ بالليالي ولطَفَتْ سِرْك بتخيُّل أمور مناسبة للقدس.. وناجَيْتِ المَلَأ الأعلى متلَطِّفًا متملِّقًا، وقرأتِ الوحيَ الإلهيَّ كثيرًا، وطَرَبْتِ نَفْسَكَ.. تطريبًا، وعبدتِ رَبَّكَ تعظيمًا.. ربما تخطف عليك أنوارٌ مثلُ البرقِ لذيذة.. وتحصلُ لك حالاتٌ مشاهدة»⁽³⁾، لكن التطوير العقلي ليس كما يفهم من ظاهر الكلمات هو تحصيل المعرفة بدون الاهتمام بالجانب الروحي! فالتصوف الاشراقي يعمل على دمج هذه الثنائية من خلال سيرهما معاً في وقت واحد، أي أن يكون هناك جهاد نفسي وصقل للباطن وانشغال عقلي معاً فهذه وصية السهروردي الذي دونها في آخر أسطر حكمة الاشراق تركز على الدور النفسي في تحصيل العلوم «أوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله... فلا تمنحوه إلا أهله ممن استحكم طريق المشائين وهو محب لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقلداً للطعام منقطعاً إلى التأمل لنور الله ﷻ وعلى ما يأمر قيم الكتاب»⁽⁴⁾ ليكون

(1) حكمة الاشراق. ص 3.

(2) هياكل النور. ص 52.

(3) السهروردي: كتاب اللمحات. تحقيق أمين معلوف دار النهار، بيروت 1969م ص 150.

(4) حكمة الاشراق. ص 258.

خطابه متوافقاً مع النص القرآني: ﴿وَمَنْ لَّا يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: 40]، هذا التصريف في عالم الكون والفساد يرجعه السهروردي إلى العزيمة التي قال ناصحاً تلامذته «كن ذا عزيمة فإن العزائم تحرك الأسباب»⁽¹⁾.

التجربة الاشراقية

يمثل الجهد الفلسفي الذي قدمه ابن سينا، محاولة لخلق قنوات الاتصال بين فكرين متضادين في المنهج، لذا جاء المشروع السينيوي صدى للفارابية، التي حاولت التوفيق بين رأي أفلاطون وتلميذه أرسطو، وأفرد الفارابي لهذا المشروع رسالته الشهيرة (الجمع بين رأي الحكيمين)، لقد كان حلم أفلاسة العرب يتلخص في حقيقة بالجمع بين آراء أفلاطون المعلم الروحي، وفكر أرسطو المعلم العقلي، من هذا المرتكز فإن فلسفة الاشراق لا يمكن أن تُعتبر محاولة تلفيقية من فلاسفة الإسلام للوصول إلى مزيج هجين من الفكر بل عملية إبداعية تركز على المبدأ التكاملي الذي كان ينشده الفلاسفة وهذا ما فعله فيلسوف النور في حكمة الاشراق الذي أدرج فيه طريقته في التوفيق والمزج بين افلاطون وأرسطو⁽²⁾ لكن الهدف من وراء ذلك كان لأجل تكوين مذهب كلي وشامل وهو «لون من الحكمة الخالدة أو الخميرة الازلية، التي هي واحدة في جوهرها، ولكنها تظهر في أشكال متفاوتة لدى الشعوب وفي مختلف العصور»⁽³⁾، لذا ظهرت الفلسفة الاشراقية عند فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا «من خلال نظرياتهم في المعرفة والسعادة، وعندهم أن الوصول إلى المعرفة اليقينية لا

(1) من لطائف كلماته جاءت كمقدمة من حسن السماحي لكتاب: هياكل النور. ص 32.

(2) الفلسفة العربية الإسلامية. ص 297.

(3) المصدر نفسه. ص 296.

يكون إلا بخلاص النفس من البدن وانتقال العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد وعنده تنجلي الحقائق»⁽¹⁾، هذه الانتقالات، هي في حقيقتها التجربة الصوفية العقلروحية التي نظر لها السهروردي.

رغم البون الشاسع بين أفلاطون وتلميذه، كانت هناك بعض الجزئيات والقضايا التي يمكن من خلالها إعلان ولادة حكمة جديدة تلائم الفكر الفلسفي الإسلامي، لأن بعض أفكار أرسطو لم تكن تلقى رواجاً أو اهتماماً في الوسط الإسلامي منها القول بقدم العالم الذي يخالف الشريعة الإسلامية وينفي مسألة القدرة، ويقترب من القول بالهين رغم المعالجات التي قام ابن رشد لها حول هذا الأمر العويص، ومشروع السهروردي في حقيقته كان محاولة للخروج من مأزق ومنزقات هذا المشروع - الحلم - الذي شرع به الفارابي ثم ابن سينا، إلا أن مشروع ابن سينا لم يكن كإشراقية السهروردي التي استوعبت التراث الفكري للشرق والغرب «إن فلسفة ابن سينا تختلف عن فلسفة الاشراق كما هي عند السهروردي المقتول في كتابه حكمة الاشراق، ففلسفة الاشراق السهروردية، فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهباً ذوقياً، قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي، بينما فلسفة ابن سينا في الحكمة المشرقية فلسفة صوفية اشراقية تذهب في المعرفة مذهباً عقلياً، قوامه أن المعرفة الإنسانية تفيض من العقل الفعال على النفس بنوع من الاشراق، والاشراق السينوي هو ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي»⁽²⁾، كما أن الاشراقية عند السهروردي ليست محض فلسفة عقلية تنسف أصول الاستدلال العقلي أو ترفضه، وإنما تقره كمنبه للعقل وباعث للقوى السلوكية، أما المنزلة الأولى فهي للسلوك الإشراقي العرفاني في الوصول إلى المعارف الكبرى،

(1) الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا. ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص 266.

فطريقة السهروردي طريقة مبتكرة وجديدة في البيئة الإسلامية وإن كان الشيخ الرئيس قد أرسى بعضاً من قواعدها أو شذرات من أطرافها في كتابه الأخير (الإشارات والتنبيهات) وفي بعض رسائله الصوفية⁽¹⁾ إلا أن الإشرافية السنيوية، إشرافية عقلية محضة، وحتى التصوف السنيوي لم يخرج من العبء العقلية في حين أن الإشرافية السهروردية، تستمد من العقل مبدأها الأول أو نقطة الانطلاق وتنتهي إلى التجربة الروحية فالسهروردي «أرسى دعائم فلسفته على إشرافات صوفية، فما من فكرة أو حالة عرضت له إلا عمل فيها روحه وذوقه وفلسفته»⁽²⁾ وهي في جوهرها فلسفة استدلالية عقلية وسلوكية إشرافية، لا يمكن أن نعتبرها صورة مستنسخة للسنيوية فهي فلسفة تختلف عن سابقتها الإسلامية «كفلسفة ابن سينا في إعطاء مبدأ طريق المعرفة لما هو فوري وحس أني حيث يلعب الحدس دوراً أساسياً على كل من المستوى الأولي للإحساس وفي شكل المعرفة الصوفية المباشرة للموجودات المتعالية والتي دعاها السهروردي في كتابه بـ (الأنوار العقلية)»⁽³⁾، هدف السهروردي الاتصال بالأنوار التي هبطت إلى البرازخ والغواسق وبالنور الأتم الأقدس، ويصف الشهرزوري في مقدمة كتاب: (حكمة الإشراف للسهروردي) أن الإشرافية عند شيخه، هي: «الحكمة المؤسسة على الإشراف الذي هو

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: د. حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان 1983.

(2) سامي كيالي: السهروردي، سلسلة نوايغ الفكر العربي. دار المعارف بمصر 1966. ص 41.

(3) حسين ضيائي تربتي: فلسفة الإشراف. ترجمة عمار كاظم محمد. موقع عراق الكلمة الالكترونية. . وقد قام حسين ضيائي بالتعليق والتصحيح على شرح حكمة الإشراف لشمس الدين محمد الشهرزوري مع مقدمة للكتاب. طبع عن مؤسسة مطالعات وتحقيقات - طهران -.

الكشف، أو حكمة المشاركة الذين من أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فُنُسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا كان قدماء يونان، خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير⁽¹⁾، ويقصد بالاشراق في الفلسفة الافلوطينية المحدثه: - تلقي العلم الغيبي أو الالهي عن طريق الرياضة والمجاهدة وتصفية النفس من الكدورات البشرية.

ونستطيع أن نفهم من حكمة الاشراق أنها الحكمة اللدنية التي يشكل النور أصلها، باعتبار أنها الوجدان الذي يكشف الحقائق، ويرى الإشرافيون أن المعرفة لا تقوم على تجريد الصور، كما يقرر المشاؤون (أتباع فلسفة أرسطو)، بل هي معرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية صعوداً كان أم نزولاً: «تنطلق الاشراقية أو حكمة الاشراق من القول بالنور مبدأ أولاً، وهو على الصعيد الانطولوجي جوهر الموجودات كافة وعلى الصعيد الغنوصولوجي أساس المعرفة»⁽²⁾ ولا يعني (الإشراق) هنا الذوق والكشف فقط، وإنما استعمله السهروردي استعمالاً خاصاً فقد ذهب إلى أن «الله نور الأنوار»، ومن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالمين المادي والروحي، وأضاف السهروردي أن (النور الإبداعي الأول) فاض عن (الأول) الذي هو (الله/ نور الأنوار)، وتصدر عن النور الإبداعي الأول أنوار طولية سماها (القواهر العالية)، وتصدر عن هذه القواهر أنوار عرضية سماها

(1) مقدمة الشهرزوري لكتاب حكمة الاشراق. انظر: الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا ص 38.

(2) الفلسفة العربية الإسلامية. ص 295.

(أرباب الأنواع)، تدبير شؤون العالم الحس. وابتدع السهروردي عاملاً أوسط بين العالمين العقلي (نور الأنوار) والعالم المادي، سماه (عالم البرزخ) و(عالم المثل)، كما في فلسفة افلاطون، فهي إذاً عقيدة تستند إلى انسكاب الأنوار المعقولة على الأرواح و ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها «فالمعرفة لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون بل هي كما يقول الاشراقيون معرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية وتسمى بالعلم الحضورى الاتصالي الشهودي»⁽¹⁾.

وهذا النوع من الحكمة إنما يعتبر تجربة صوفية ورؤية داخلية، تبنى من خلال الجهد العقلي والنفسي التي من خلالها يتم الاتصال بنور الانوار.

وقد وُحّد فيلسوف الاشراق بين فلسفة المشرق والمغرب، وبين التجربة العقلية والتجربة الروحية (القلبية) «لقد كان السهروردي ناقداً لفلسفة ابن سينا، التي وصفها «بالمشائية». وبخلاف ذلك فقد وصف الفلسفة الإشراقية بأنها مستمدة من أولئك الذين كانوا يسافرون على درب الله مثل أفلاطون وقبله هر مس، «أبو الحكماء» وأنبادوقليس وفيثاغورس وأغاثا أداميون وآخرون بالإضافة إلى حكماء الفرس القدماء جاماسب وفارشادشور وبزرجمهر إلخ (لكن غير المجوس الآثمين ولا المانويين والمشرّكين الآخرين)، وكذلك أسلافه الصوفيين المباشرين أمثال أبي يزيد البسطامي ومنصور الحلاج وآخرين. وهكذا تحاول الفلسفة الإشراقية ملاءمة وتطبيع التعليم الصوفي والزرداشتي والهرمسي والغنوصي في الفلسفة الإسلامية الهلنستية. وإذا

(1) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية، دار المعرفة الجامعية مصر 1987. ص 75.

كانت المشائية الإغريقية عند أرسطو، والإسلامية عند الفارابي وابن رشد لم تعترف في الوصول إلى المعرفة على العرفان وإنما على الاستدلال العقلي والبرهان والتجربة، فإن تجربة السهروردي الفلسفية والروحية جاءت لتبرهن أن الطريق العرفاني من طرق الحكمة العليا وأنه حاول الوصول إلى ذلك الطريق» لقد حاول عن طريق العقل أن يصل إلى ما لم يصل إليه غيره من المتصوفين ومن الفلاسفة والمتكلمين⁽¹⁾.

ترتكز الفلسفة الإشراقية على كل من العقل الاستطراذي (وبالتالي فالفلسفة المشائية هي فلسفة أساسية)، وعلى التجربة الروحية والرؤية المباشرة، إنها تستخدم الرموز وخصوصاً رموز النور والظلمة، علم الكون الإشراقي هو علم ما وراء طبيعة النور؛ وتتسم موجوداته بأن نورها إما ذاتي الوجود أو عرضي ودرجة ظلمة النور (أو غيابه). إن الله ذاتي الوجود «نور الأنوار» (وهو) الذي ينير ويسبب الوجود لسائر المخلوقات الأخرى. وإن عدداً غير محدود من الملائكة النورانيين ذوات الأنوار الذاتية الوجود هم الوساطة بين نور الأنوار وظلال العالم المادي. وبخلاف العقول العشرة للفلسفة الإسلامية الهلنستية فالفلسفة الإشراقية لا تحدد عدد الوسائط النورانية، فالسعادة المطلقة تكمن في السمو من العالم المادي إلى العالم الروحاني عبر التجارب الروحية. فالنفوس غير القادرة على الوصول إلى العالم النوراني تبقى معلقة في «عالم الصور» حيث تمر في «رؤى» الجنة والنار⁽²⁾. هذه التجربة الروحية والعقلية المهمة يبتغي منها فيلسوف النور الوصول إلى أعلى درجات القرب والمعرفة بالله أو الدخول إلى دائرة الولاية التي هي حلم المتصوف أبان شروعه في الطريق إلى الله، الأولياء الذين

(1) سامي كيالي.. ص 40.

يسميه السهروردي إخوان التجريد - هذا التجريد الذي يوجز العالم والحقيقة في حرف - «يتعلمون العلم من روح القدس بلا تعلم بشري، وتطيعهم مادة العالم العنصري، وينذرون الكون ويخبرونه بالجزئيات الواقعة في الماضي والمستقبل»⁽¹⁾ لأن الحكمة التي يقول به هي حكمة الإشراف وطريقها طريقها المكاشفة وانقذاح الحقائق في النفس، وأما ما يُذكر معها من الأدلة فإنما هو للإقناع ليس إلا!، هذا الاختزال لعوالم الحقيقة عند إخوان التجريد هو الذي يؤهلهم بربه إلى الوصول إلى التأثير في العالم «لإخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرّون على إيجاد مثل قائمة على أي صورة أرادوا، وذلك يسمى مقام (كن)»⁽²⁾ وهذا الأمر يتيّس للطالب بعد أن تشرق عليه عوالم الأنوار الإلهية «قد تطرب النفوس المتألّهة طرباً قدسياً فيشرق عليها نور الحق الأول فتطيعها العنصریات»⁽³⁾.

هل سمع السهروردي أصوات أجنحة جبرائيل؟

أصوات أجنحة جبريل أو حفيف أجنحة جبريل رسالة قصيرة على شكل قصة، كتبها السهروردي باللغة الفارسية (أوز برجبرئيل) «وهي عبارة عن» رؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة وفي خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية»⁽⁴⁾.

في البدء نجد أن العامل النفسي دفع بالسهروردي إلى إيراد هذه القصة، والامر الآخر هو اثبات قضية صوفية مهمة «حدث في يوم من الأيام، في

(1) كتاب اللوحات. ص 147 (المورد السادس من العلم الثالث).

(2) حكمة الإشراف. ص 242.

(3) هياكل النور. ص 65.

(4) أصوات أجنحة جبرائيل: ص 137 طهران إيران.

محفل ناس قد أصاب بصهرهم رمد، أن رجلاً سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها... حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الاستاذ أبي علي الفارمذي رحمته الله قائلاً: إنه سئل لم سمى ذوو الخرقه الزرقاء بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل؟ فأجاب: أعلم أن أكثر الاشياء التي تشاهدها حواسك تنبعث من صوت اجنحة جبرائيل.

وقال للسائل: إنك أنت أحد اصوات اجنحة جبرائيل. الا أن الخصم المتعسف أبى أن يعترف بذلك. «من هذا المدخل يلج فيلسوف النور إلى تلك القضية ليبدأ بنسج حكايته الرمزية ثم يشرع في طيات الرسالة بتصوير عالم العقول والافلاك «صدور العقول والافلاك وما بينهما من علاقات متبادلة وايجاد العناصر وإيجاد الكون والفساد بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً، فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع، بل كل إجاباته تلقى تحت أستار الامثال»⁽¹⁾ لأن الصور والمحاكاة ليست في تناظر مع الاشياء الخارجية بل «هي دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الاشياء التي لا تدل عليها الصور»⁽²⁾ ثم ينتقل السهروردي في رحلته الاستكشافية الروحية في هذا القسم من الرسالة إلى طلب يطلبه من الحكيم أن يعلمه (علم الخياطة) والتي هي في حقيقتها سر تركيب الهيولى والصورة كما فسرهما شارح الرسالة المجهول الذي فتح بعض مغلفات النص «أي تركيب الهيولى والصورة لذا لم يتيسر الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسر للنوع الإنساني وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو [قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة]⁽³⁾ هذه الرقعة المرقعة قصد بها

(1) أصوات أجنحة جبرائيل: ص 136 طهران إيران.

(2) المصدر نفسه: ص 137.

(3) المصدر نفسه: ص 137.

السهروردي معرفة النفس واستبطان العلوم التي فيها كون الإنسان عنده عبارة عن (الكلمة الصغرى) الصادرة من الكلمات الكبرى - الأنوار الصادرة من نور الله - وجبرائيل آخرها، هذه الأنوار التي هي برأيه مشروعاً للتحصيل وليس للمشاهدة فقط لا تتم إلا من خلال التزكية الروحية التي سبقتها تزكية عقلية تهيم النفس لتلقي الواردات وفهمها واحتوائها «ان النفوس اذا دامت عليها الاشرافات العلوية يطيعها مادة العالم»⁽¹⁾ وقال شعراً:

اخلموا الأنفس عن أجسادها سترون الحق حقاً بيّنا
عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام جسم عمنا
ما أرى نفسي إلا أنتم واعتقادي أنكم أنتم أنا

المنظور النفسي أو السيكولوجي حاضراً في نص الرسالة، فحالة التوق المعرفي والعجز عن الإدراك، والإصرار على الفهم والبحث واضحاً في طيات الأسطر «وما لبثت أن شجعت نفسي»⁽²⁾، والامر الآخر هو استخدام اللغة الرمزية التي تخفي المعاني الباطنية التي ينشد، وهو أمر حتمي في كتابة هذا النوع من الأدب لأن الأسلوب القصصي الذي يدفع بالمؤلف أن يتخذ من الرمز ثيماً يرسم معالم الحقيقة ليس خيفة من شيء فهو الأكثر جرأة من سابقه لا يتوانى عن اعلان ما يريد إلا أن الأدب القصصي يستلزم هذا الانزياح نحو الترميز لتوزيع الثوابت الايقونية في النص، وهي ركائز أو دعائم الفكرة وهذه الترميزات تضفي جمالية للنص واتساعاً في عملية التأويل «فتوجهت إلى حراس قصر أمي. وعند بزوغ الفجر نازعتني الرغبة إلى الولوج في سرداب أبي»⁽³⁾ الأم التي يعتبرها الشارح ترميزاً للحواس الخمس الظاهرة والأب

(1) حكمة الاشراف: ص 252.

(2) أصوات أجنحة جبرائيل.

(3) المصدر نفسه.

بالعقل والسرداب وجوده النفسي... الخ، «إنني تسللت من دار النساء وتغلّت من بعض أحزمة الأطفال ولفائفهم عند المساء وكنت أحمل مشعلاً، فأغلقت باب المدينة ودخلت الباب المؤدي إلى الريف، فعابنت عشرة شيوخ صباح. تهييت مرآهم فأخذ مني الخوف كل مأخذ وانتابني الرجف، وما لبثت أن شجعت نفسي وهممت بالسلام على الشيخ الذي كان في طرف الصف. فسبقني إليه مبتسماً، فقلت: من أين جاء هؤلاء السادة؟ قال: إننا قوم متجردون أتينا من حيث «لا مكان». فلم أفهم كلامه، وقلت: كيف تشغلون معظم أوقاتكم؟

قال: إننا نشتغل بالخياطة، قلت: ولماذا يعتصم رفاقك بالصمت؟ قال: إنني أنطق بلسانهم، لأنهم لا يحاورون أمثالك»⁽¹⁾.

الأثر اليوناني في القصة ظاهر بين طيات الأوراق لكنه رسم بطريقة إسلامية بارعة فقصة العقل والافلاك ورسمية الشيوخ الذين سيعلمون السهروردي علوم الحقيقة بدءاً من أحرف الأبجدية الحكيم الكبير الذي التقاه السهروردي والذي كان من بين الشيوخ الذين تكلم معهم كون الآخرين لا يتكلمون مع مثله لفارق بينه وبينهم، هذا الأثر الغنوصي في حقيقته ترجمان للحالومية أو ما يسمى بالطباع التام الذي كنا قد تحدثنا عنه في (هرمسية التصوف الإسلامي) الحالومية التي كان يستخدمها جل حكماء اليونان وهي طقس روحي يهيئ الطالب الحصول على الحكمة باتصاله بطباعه التام، والطباع التام صورة (للنفس الحكيمة المبطونة فينا)⁽²⁾، ثم يدخل الابداع

(1) أصوات أجنحة جبرائيل.

(2) لمزيد من الاطلاع راجع كتاب د. عبدالرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. مكتبة نهضة مصر 1947 ص 180. الذي تناول فيه تفصيل الطباع التام عند فلاسفة اليونان وبين فيه استخدامه عندهم والهدف منه.

الصوفي ليرسم من هذه الفسيفساء المعقدة خطوطه الخاصة مبتكراً جناح جبريل «اعلم أن لجبريل جناحين: أحدهما عن يمين وهو نور محض... والايسر فتمتد عليه بقعة سوداء... وفي هذا إيمان وجوده الذي جانب منه ينصرف إلى العدم... الايمن إضافته إلى الحق والايسر استحقاقه في ذات نفسه...» إذا فالمعنى هنا هو وقوع الإنسان بين الوجود والامكان وهو رمز للقدرة التي ترجح بين الوجود والامكان بقدرة واختيار ومشية كما يقول علماء الكلام فالصوت هنا هو سماعك لأمر المشية ورؤيتك لنفاذ الارادة في الموجودات، هذا المزج العقلي البارع لمفردات صوفية كان قد تناولها متصوفة سبقوا السهروردي بشكل سردي أو وعظي يعود على يديه بتركيبة جديدة توحد الرؤى العقلية بالروحانية للوصول إلى معنى واحد لا يختلف فيه، وإن كان قد ورد بلسان يوناني أو هندي إلا أنه لا يتناقض والطرح الفكري لمتصوفة الإسلام.

يسترسل السهروردي في حكايته لأجل الوصول إلى الهدف الذي ينشد وهو قضية أصوات أجنحة جبريل التي ابتداء منها ليعود عليها شارحاً ومفصلاً أمرها، «فقلت للشيخ: وهلا كشفت لي ما هو جناح جبريل. قال: إن لجبريل جناحين أحدهما الأيمن وهو نور خالص ومطلق، ولا علاقة لوجود هذا الجناح بغير الله، أما الجناح الأيسر فتنشر عليه بقعة مثل الكلف سوداء هو وجوده الممكن الذي يتجه جانب منه إلى العدم. وقد جاء في الآية: ﴿جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَئِكَ أَجْنَحُ مَشَى وَتِلْكَ أَرِجٌ﴾ [فاطر: 1]. ويبدو من الآية أن «مشى» أقرب الأعداد إلى الواحد. واعلم أن الظل الذي يحدث عالم الزور والغرور يتحدر من جناح جبريل الأيسر المتشح ببعض الظلمة. وهذا ما تعبر عنه الآية: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الانعام: 1] «وقد تكون من «الظلمة» الوارد ذكرها في الآية... أما «النور» فهو شعاع الجناح الأيمن. وسألت الشيخ بعدها: وما

هي صورة جناح جبريل؟ فأجاب: ألا تدري أيها البصير أن هذه كلها رموز إن أخذتها بمعناها الظاهر لوجدتها تخيلات باطلة؟.

تأملات في الهياكل السبعة

هياكل النور من أهم مصنفات السهروردي وهو كتاب صغير الحجم مقسّم إلى سبعة أبواب تعرف لنا بالمنهج الفكري الذي أرسى قواعده كتبه اللاحقة وإن كان حكمة الاشراق أهم ما كتب، ففيه الخلاصة الفلسفية والفكرية لفلسفة الاشراق، كما أراد أن يصورها ويتم قواعدها، إلا أن الهياكل لا تقل في نظرنا عن حكمة الاشراق لما فيه من التفاتات مهمة للفلسفة الاشراقية السهروردية، هياكل النور السبعة، هي سبعة أركان لمعرفة الاشراق، ليس بوصفة فلسفة متعالية، بل بوصفها فلسفة كلية وجودية مثلما هي روحية، لكن فيلسوف الاشراق يبدأ بشكل مغاير قليلاً لفلاسفة الإسلام حيث إنه لا يبدأ من نقطة انطولوجيا كبرى كالوجود والعالم والله بل يبدأ من الإنسان كجسد وذات بداية منطقية برهانية «ووصف الشيء قد يكون ضرورياً له كالزوجية للاربعة والجسمية للإنسان»⁽¹⁾ ثم ما ينفك بالشروع في رسم فلسفته الاشراقية من هذا النسيج البرهاني والعقلي المحض متخطياً عقبات الفلسفة وجدلياتها في الاشياء، حيث إنه يبدأ مما هو متفق عليه ومن ثم يرسى قواعد فلسفته على هذه الدعائم الفكرية والفلسفية المتينة «الاجسام تشاركت في الجسمية، وتفاوتت في الاستارة وعدم الاستارة، فالنور عارض للاجسام ونورية الاجسام طهور لها، لما كان النور العارض قيامه بغيره وليس وجوده بنفسه، فليس ظاهر لذاته»⁽²⁾ بعدها يبدأ من حيث ينتهي الفلاسفة كلهم

(1) هياكل النور. ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

معلناً «أنت وراء هذا البدن وأجزائه»⁽¹⁾ فلم يبقَ من هذا النسيج الفلسفي الكبير إلا التساؤل أي محطة يريد هذا الفيلسوف الشاب الذي هضم فلسفة من قبله وشرب حكمة ابن سينا الذي قال فيه أما أن أساويه أو أعلو عليه في علمي . . ينتهي من حيث يريد أن يبدأ إلى العنصر الاشرافي الذي دار حوله وكان سبب هلاكه (النور) ومشاهدة الأنوار الإلهية «قد تطرب النفوس المتألهة طرباً قدسياً فيشرق عليها نور الحق الأول فتطيعها العنصريات»⁽²⁾.

الهيكل السبعة عند السهروردي رحلة عقلية وروحية للارتقاء بالعنصر البشري والوصول به إلى واحات المعرفة العظيمة، هي إدراك للوجود الانطولوجي، وإدراك الكليات الضرورية التي من خلالها يتم الصعود بالمعرفة من حالتها الأفقية التراكمية، إلى الاحالة الأفقية التصاعدية التي تستشرف العوالم الكلية والجزئية للحياة والحقيقة الإنسانية العقلية والروحية، هذه الهياكل هي عملية بناء للمعرفة الإنسانية من خلال الولوج إلى كل عنصر وجودي أو معرفي، للوصول إلى الحقيقة الكلية التي يريد، ألا وهي (النور) «ومن العجب. أنني كنت رأيت نفسي ممثلة نوراً، وهي في البدن كهيئتها، والبدن معها، وهي خارجة عنه، على أنني لما أطلت الفكرة، ومحضت الروية، وأجلت الرأي، وصرت كالمتحير المبهوت، تذكرت الفلنطوس»⁽³⁾، فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى. وقال: إنه من حرص على ذلك، وارتقى إلى العالم الأعلى، ولحق بالجواهر الإلهية، والأسباب الكلية، يُجزى أحسن الجزاء اضطراباً. فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص،

(1) هياكل النور. ص 41.

(2) المصدر نفسه. ص 65.

(3) الفلنطوس: لم نقف على معناه ومراده.

والجد في الارتقاء إلى ذلك العالم، وإن تعب وكّد ونصب، فإن أمامه الراحة التي لا تعب بعدها، في حياة دائمة، وعيشة راضية، ولذات باقية لا يتناهى أمدّها، ولا يقطع مددها، مخلوقة للإنسان كلها، والإنسان مخلوق لها⁽¹⁾، هذا هو المشروع الفكري الذي أنتجه فيلسوف الاشراف متجهاً بفكره وفلسفته ليس لأجل اعتناق الروح من حالات المادة الحاجة، بل لأنعتاق العقل أولاً من ما يعثر حركته الصعودية «غاية الحياة والكمال المطلوب هما العودة إلى المبدأ أو حصول التمتع الابدّي.. عن طريق تطهير النفس السفلية والتجرد من الشهوات الجسمية والميول الحسية وممارسة الفضائل الأربع، وهي: العفة، والعدل، والشجاعة، والحكمة. هذه نماذج من آراء الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي وفق المسلمون بينها وبين الشرع الإسلامي. ولهذا الغرض حذفوا منها أشياء وزادوا عليها أشياء وسموها حكمة الإشراف⁽²⁾». في حين نجد أن الغاية التي ينشدها فيلسوف النور تستكمل خطواتها عن طريق التصوف وتهذيب النفس لأجل الوصول إلى حالة الكشف والشهود الذي ينشده كل المتصوفة «وأهم الأشياء في فلسفته أن طريق تهذيب النفس وتكميل الروح ليس ببرهاني ولا عقلي، بل هو وجداني وكشفي، كما أن فلسفته في الإلهيات تدور على وحدة الوجود، وهذا عين ما كان يؤمن به الشيخ الأكبر ابن عربي وغيره، كما أومن به أنا أيضاً⁽³⁾» وقال في مكان آخر في هياكله: «ثم نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن، وتأملنا كبرياء الحق الخُرة [أي النور

(1) روضة التعريف، للسان الدين بن الخطيب ص 559، 560، 561..

(2) قاسم غني: التصوف الإسلامي، للدكتور قاسم غني ترجمة صادق نشأت مكتبة النهضة المصرية 1970.. ص 143.

(3) انظر: تاريخ التصوف، باللغة الأردية ليوسف سليم جشتي ص 63 وما بعد ط علماء اكاديمي وزارة الأوقاف باكستان 1976.

باللغة الفهلوية] الباسطة والنور الفائض من لدنه وجدنا في أنفسنا بروقاً ذات بريق وشروقاً ذات تشريق»⁽¹⁾ «وتتكشف للنفوس الفاضلة إذا برزت من ظلمة الهياكل إلى سنا الجبروت وأشرفت على شرفات الملكوت بنور الله ما لا يناسبه انكشاف الاجسام للابصار بنور الشمس»⁽²⁾ لأن «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، إنما يشغلها عن عالمها هذه القوى البدنية ومشغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر تخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل أيضاً بالنفوس الفلكية العالمة بحركتها وبلوازم حركتها، وتتلقى من المغيبات الكونية في نومها ويقظتها، فتصير النفس كالمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش»⁽³⁾ هذا النقش القلبي هو الذي يوصل العارف بالعالم الغيبي ويعرفه أسرار الحق والخلق . .

الهياكل السهروردية عبارة عن عملية بناء الإنسان الاشرافي، الذي ينظر إليه فيلسوف الاشراف ككائن متكامل بالعقل والتجربة العقلية، والتجربة الروحية، التي تسير بشكل متوازٍ مع الترقى الروحي، والتي منها يصل السالك إلى نور الأنوار.

(1) هياكل النور. ص 55.

(2) المصدر نفسه. ص 63.

(3) المصدر نفسه. ص 64.

اللهم يا قيام الوجود، وفائض الجود، ومنزل البركات، ومنتهى
الرغبات، منور النور، ومدبر الأمور، وواهب حياة العالمين، أمددنا
بنورك، ووفقنا لمرضاتك، وألهمنا رشدك، وطهرنا من رجس
الظلمات، وخلصنا من غسق الطبيعة إلى مشاهدة أنوارك، ومعاينة
أضوائك، ومجاورة مقربيك، وموافقة سكان ملكوتك، واحشرنا مع
الذين أنعمت عليهم من الملائكة والصديقين والأنبياء والمرسلين.

تفكيك التصوف

صناعة اللوغوس الصوفي

تأتي محاولة تفكيك التصوف كممارسة تجريبية لا تؤسس معياراً لنقد مماثل، كما وأنها لا تقوم باجتراح تجارب نقدية في المنهج التفكيكي قام بها نقاد آخرون كانت لهم تجربتهم في التفكيك، ولسنا هنا في محل نقد أو تقويم تلك التجارب النقدية فيما اذا خرجت فعلاً بعمل تفكيكي حقيقي أم لا! ولسنا في محل تقديم مبرهنات نظرية حول صلة التفكيك بالمنظومة الكولينية الاستعمارية الصهيونية!!! كما فعل من قبل د. عبد الوهاب المسيري⁽¹⁾ ليبرهن أن العمل الدريدوي لم يخرج من عباءة نيتشه في اعلان موت (الاله) وبقاء الشعب المختار!!! وأن التفكيكية بنظره ليست سوى (كابالا)⁽²⁾

(1) لمزيد من الاطلاع حول نظريات عبد الوهاب المسيري انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الكلية وكتابه اللغة والمجاز اللذين صدرا عن دار الشروق - مصر - ولم نجد للدكتور أي احالات في عمله الموسوعي، فلا يوجد أي تنصيص لمعلومة يقولها على لسان دريدا، فأصول البحث العلمي تستوجب أن تكون هناك جملة من المراجع في البحث، فحتى دريدا مؤسس التفكيكية كان ينصص كلامه في كثير من الفقرات، إلا أن المسيري تجاوز كل هذا فقط ليعين الصلة بين التفكيكية والفكر اليهودي، ولم يستطع المسيري فهم التفكيكية من حيث هي عملية نقدية تستوعب النص وتقوم بإعادة النظر إليه بشكل مغاير بل ظل يراوح مكانه للبرهنة على العلاقة بين الفكر الحديث/ التفكيكية، والفكر القديم/ اليهودية والكابالا... الخ.

(2) الكابالا أو القابالا: هي مجمل الأفكار الصوفية السرية في الفكر اليهودي.

معاصرة)، بل الذي يهمننا هنا هو محاولة إبراز هذا المنهج - التفكيكية - كما طرحها مؤسسها (جاك دريدا) وتطبيقه على النص الصوفي، ونحن نعترف مسبقاً بخطورة التفكيك الخاطئ أو الذي يتخذ من التفكيك ممارسة نقدية للوصول إلى الحقيقة أو محاولة توضيحها بالوقت الذي لا يلتزم بالمنهجية العلمية في النقد، فليس التفكيك بحد ذاته خطراً بقدر ما يكون العمل التفكيكي الخاطئ خطراً على النص، الأمر الآخر أن المحاولات النقدية التفكيكية لا زالت بكرةً - عربياً - رغم المحاولات المعدودة إلا أننا لازلنا بعيدين عن المنهج التفكيكي بمسافات كبيرة، والشروع بتجربة نقدية وفق مفاهيم هذه المدرسة النقدية على النص العربي يعتبر مغامرة غير مأمونة النتائج لاسيما وأنا نغامر مع نص يستمد قيمته من المقدس الديني، والشيء الآخر أن التصوف منظومة اعتدت برأيها منذ نشأتها أنها تملك خصوصية تكوينية ومعنائية في سياقاتها ومواضيعها المطروحة وأنها تملك مفاهيم خاصة ومعاني إشارية محمولة بالمنطوق الذي يحجب المعاني تلك عن الفهم أو الإدراك إلا إذا استوعبنا القاموس الاصطلاحي للتصوف أو تذوقنا التجربة الصوفية.

ليس التصوف وفق النظرية التفكيكية لوغوس متجه نحو لغة لاهوتية متعالية أو تمركز الميتافيزيقيا بلوغوس مبتكر كمنظومة روحية ايديولوجية، فاللوغوس هذا كما في الفلسفة الغربية يعني (الكلمة) أو العقل المؤله أو المتمركز، الذي أراد دريدا أن يفككه إلى أصوله اللغوية أو الاختلافية عبر منهجه لأنه «يصرّ على أن لكل تركيب مراكز سواء كان تركيباً لسانياً أم غير لسانى، فلسفياً أم غير فلسفى»⁽¹⁾، وهذا ما ينطبق على التصوف على أنه

(1) د. محمد سالم سعد الله : الاسس الفلسفية لنقد ما بعد الحداثة : ص 167، دار الحوار سورية 2007.

يشكل مركزاً أيضاً وأنه استطاع أن يخلق لوغوسه الخاص به وهو لوغوس الكلمة الصوفية ليس بوصفها لوغوساً عقلياً بل استطاعت أن تنشئ اللوغوس الروحي وهي سابقة في تاريخ التصوف الإنساني (الإسلامي وغير الإسلامي) بوصفه - اللوغوس الصوفي - ينطلق من الذات المستشعرة لعوالم المطلق الباطنة فيه استطاع ببراعة من أن يسطرها كتابه بنظام من العلامات والتراكيب السياقية الاصلية، هذا اللوغوس ليس عرضة للتفكيك كما فعل دريدا باللوغوس الغربي، بل هو عملية إظهاره في النص واكتشاف معالمه من حيث هو مركز لا من حيث هو متمركز، المركز في النص الصوفي يتبع آثار المطلق في الوجود النسبي وإن كانت على نحو ميتافيزيقي، إلا أن بنيتها العلاماتية لا تقل عن أي نص، وقد كان سعي دريدا بهذا الاطار إلا أن الكثير ممن طالع التفكيكية كان يقع فريسة التدميرية على اعتبار أن التفكيكية تدمير لكل مركز والحقيقة أنها تقويض للمركز وليس المركز⁽¹⁾ وبين التمركز والمركز فرق واسع، فالمركز في النقد التفكيكي لا يعرض لمعول التفكيك بل إنه يتجه إلى التمركز اللوغوسي الذي ينشئ سلطة أو تسلط على المعنى أو بمعنى آخر إلى الذي ليس له شرعية المركز إلا أنه سرق عرشه عبر التاريخ، واللغة الصوفية تدور حول مراكز متعددة ومركز رئيس ومع هذا لا تنشئ لنفسها تمركزات مسبقة مصادرة للمعنى، فلغته تتضمن التجاوز والاختلاف ومحو أثر وبقاء أثر مرجأ أو معنى غائب ومفهوم مشئت في الفراغ أو المطلق أنه محاوراة متواصلة بين الأنا أو الأنا المتماثلة - أنا النسبي - أو المتفارقة - الأنا المطلق - فالنص الصوفي يتميز بالاتساع اللغوي ونقش المعاني بابتكار الجملة وفق السياق والإدخال والتكوين حتى أنه يكاد يشق له طريقاً خاصاً في الإنشاء يختلف عن الأرشيف الأدبي، ولغته تملك صيرورة البقاء وانتشار المعنى

(1) الاسس الفلسفية لقد ما بعد الحداثة: ص 167.

بصفته غائباً في النص ، وهذا الغياب هو المراهنة التفكيكية التي يتخذها دريدا للولوج في الارشيف النصي بوصفه محملاً بالمعاني غير الثابتة وغير المحددة فآليته النقدية «تتجه صوب (الغياب) انطلاقةً من كون المعنى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي غير مستقر، وغير محدد»⁽¹⁾ وهذا ما نجده حاضراً في النص الصوفي الذي سبق التنظير الدريدوي بقرون معلناً أنه الكتابة الأصلية (arche-writing) التي اكتشفها دريدا أو أراد إيجادها من خلال النقد التفكيكي لأنها أشبه ما تكون غائبة لكنها حاضرة في الخطاب الادبي ، هي اللغة تتجاوز الجرافيم الكتابي التي تعلن غياب الشيء رغم حضوره كما في بصمة القدم على الرمل في دلالة حضور وغياب في نفس الوقت وتسمى بالكتابة الحفرية وهي بتعبير أدق الكتابة من حيث هي رسم (كتابي) وغير رسم (كتابي) فهي تتضمن كل وظائف التعبير مرسوم كان أم غير مرسوم ، باعتبار أن الكتابة بالمفهوم القديم أو الضيق مجرد رسم . . الموسيقى الصور الاعلانات الصورية التي تحضر فيها الكتابة بشكل ضئيل ، في حين أن الكتابة الأصلية هي المفهوم الواسع للكتابة كما أرادها دريدا ، وفي التصوف فإن الكتابة تنقل لنا صور غير كتابة في الاساس بل تنقل لنا صوراً حسية ومعنائية كبيرة عن طريق الحروف في حين أنها رسالة تجاوزت حدود التعبير الكتابي عن طريق الأثر والغياب ، هذا الغائب الذي لا يمكن معرفته رغم حضوره/ غيابه ، فالمعنى فكرة أو مفهوماً أثراً لفكرة أخرى أو مفهوماً آخر تشكل المركز والذي هو «الإدراك الحسي الجديد بأن شيئاً ما ، شيئاً غائباً ، قد ترك بصماته الشبحية»⁽²⁾ ، والاستمرار بتتبع هذه الآثار هي لغة النقد التفكيكي بوصفه نقداً

(1) الاسس الفلسفية لنقد ما بعد الحداثة : ص 178 .

(2) مجلة الاداب الاجنبية : خالدة تسكام : جاك دريدا ، ونظرية التفكيك . العدد 104 السنة الخامسة والعشرون ، 2000 .

للكتاباة المتمركزة «يوحي التمركز حول الكتابة، بالمعنى الذي حدده دريدا، بالتوجه الذي يسلكه الفهم على نحو يدفع الذهن إلى تصور وظيفة الأثر التي تسيّر الوعي أو الإدراك»⁽¹⁾، فالمعنى مُرَجّاً دوماً وأن إنشاء معنى هو قطع الأثر واختفائه ومن ثم ولادة ميتافيزيقيا ممرّكة تصادر المفاهيم والمعاني في النص، والتفكيكية كممارسة نقدية هي محاولة استراتيجية لجعل النص نصاً جديداً من خلال إعادة القراءة لأن النص هو القراءة والحضور الذي ينطلق منه أو هو خلخلة الغياب لمعرفة الامتلاء والفراغ لأنه يجد أن الحضور/الأثر هو الغياب/الامتلاء، ورغم ذلك فإن مقررات المنهج التفكيكي ينص على عدم الوصول إلى دلالة نهائية في التحليل لأن «المعاني المستحصلة من هذا التحليل تتسم بالاستقرار وعدم الثبات لأن كل المعاني مؤقتة في المحصلة النهائية للتفكيك»⁽²⁾.

بالقدر الذي يمكننا إن نقول إن النص الصوفي قابل للنقد والدراسة التفكيكية، بالقدر الذي نقول إن ذلك النص ملائم جداً للدراسات التفكيكية؟!، فالتفكيكية تحاول تفكيك التمركز حول الصوت وخلخلته وهدم اللوغوس الفلسفي القائم عليه البناء النصي وتقويض سلطات تكوّن النص، أو سلطات مصادرة المعنى مسبقاً إلى الوصول إلى المعان المتعددة المنتشرة في النص أو المشتة فيه أو قراءة الحفريات التي تركها الأثر، وهذا ما يمكن أن نطبقه من خلال هذا المنهج ليس لتقويض التمرّكات المختلفة أو التي تكونت بفعل القراءة بل إبراز المنظومة الفكرية والاختلافية في الفكر الصوفي الذي يملك منظومة فكرية تزخر بالعلامات والدوال المتلاحقة وراء بعض.

(1) مجلة الاداب الاجنبية: خالدة تسكام: جاك دريدا، ونظرية التفكيك. العدد 104 السنة الخامسة والعشرون، 2000.

(2) الاسس الفلسفية لنقد ما بعد الحداثة. ص 195.

ليست منهجيتنا في دراسة التصوف تفكيكياً محاولة لهدم الجذر الميتافيزيقي في تلك المنظومة بقدر ما هو عملية استراتيجية للدخول إلى النص الصوفي وكشف مركزيته ولعبته اللغوية، ولتحليله من حيث هو معطى عقلي ونتاج قصدي يهدف إلى إنشاء معالم نصية مفتوحة على الوجود والعالم، وليس بوصفه منظومة روحية منغلقة على نفسها، وهذا ما ينبغي أن تكون الميتافيزيقيا الصوفية هي نفسها الميتافيزيقيا التي أراد دريدا تحطيمها، فالميتافيزيقيا المفككة عند دريدا هي ميتافيزيقيا الحضور اللوغوسي وتمركز الصوت على حساب الكتابة كما في الفكر الغربي، ولم يكن هدف دريدا أن يقوض المركز الذي هو أساس إنتاج النص أو محوره الذي يستمد منه وجوده كنص في العالم فالمركز «يمارس سياسته في تنشيط حركة الدلالة وترتيب الأنساق ويتيح خلق بدائل مستمرة في أنظمة مختلفة»⁽¹⁾ بل كان الهدف هو تقويض التمركز أو بمعنى آخر تقويض كل بنية تريد احتلال النص بوصفها مركزاً فيه، وإذا كان مهمة التفكيك أن تقبع في البنى غير المتجانسة في النص والعتور على توترات أو تناقضات داخلية من أجل كشف التمرکزات تلك ومن ثم الانتقال إلى معرفة تكوينه ونظامه الذي من خلاله ينتج المعنى بشكل مستمر عن طريق الاختلاف، فالنص لا يكون نصاً إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى نظامه وقوانينه «قانون تركيبه وقاعدته لعبته، وهو يظل لا مدركاً على الدوام» إذاً فالعملية كما أطلق عليها فيلسوف التفكيك هي عملية خلخلة للبنى التحتية المكونة للنص محاولة للوصول إلى الاختلاف والذي يشير إلى فعلين معاً هما أن يختلف وأن يكون متشابهاً، الاختلاف المكاني والتشابه الزماني والذي يسمح «بتعدد التفسيرات انطلاقاً من وصف المعنى بالاستفاضة، وعدم

(1) الاسس الفلسفية لنقد ما بعد الحداثة. ص 167.

الخضوع لحالة مستقرة»⁽¹⁾ هذه الخلخلة تعتمد على مفهوم الانتشار أو التشيت (DIFFERENCE) تشيت المعنى - أو اللعب الحر اللامتناه لأكبر عدد ممكن من الدوال، كون المعنى في حالة اختفاء ولعب غير متناه، هذه الشبكة الإستراتيجية تهدف إلى تتبع الأثر والمعنى المطروح في مشروع تكوّن النص على أنه في حالة عدم الثبات واللا استقرار، والخروج من فغ الثنائيات باعتبارها أحد أهم أشكال الميتافيزيقيا المكونة للتمركز، «التفكيك لا يمنح الناقد أي نماذج، ولا يطبق أي نموذج على النصوص الأدبية، بل إنه يدمر جميع النماذج الموجودة ولا يقدم أي نموذج، ولهذا تسبب الكتابة التفكيكية حيرة كبيرة»⁽²⁾.

القراءة التفكيكية هي استراتيجية الفعل من الخارج أي رؤية النص من الخارج المكون للنص أي تقويض التأثير الذي استمد منه النص في تكونه ربما هو عملية إلغاء بريئة أو وقية للناس إلا أنها عملية مشروعة ليس إلا!!! من أجل النفاذ إلى حقيقته الكلية في خارطة الوجود الإنساني، وعلى هذا الأساس فإن العملية التفكيكية لا تعدو أن تكون محاولة لتتبع العلامات المكونة للنص لاسيما وأن النص في هذه المدرسة هو (العلامات) ولا تشير العلامات إلى أي شيء خلفها أبداً بل هي لعبة لغوية أو ممارسة تخفي لقوانين النص وتركيبه وقواعده «فالعلامة سياقية contextual وهي تخلق سراب المدلول، وإن جل ما تستطيع القيام به أنها ترسلنا بحثاً عما تحتاج هي إليه وتذكرنا بما هو غير كائن فيها، ولهذا السبب أن العلامة «أثر»، فهي ليست التمثيل المرئي أو الكتابي المحسوس للصورة الصوتية بل إنها الأثر الذي يصفه دريدا بأنه ليس طبعياً، أي إنه ليس الإشارة أو العلامة الطبيعية أو

(1) الاسس الفلسفية لنقد ما بعد الحداثة. ص 163.

(2) جاك دريدا، ونظرية التفكيك.

المؤشر (index بالمعنى الهوسرلي)، أكثر من كونه ثقافياً، وإنه ليس مادياً أكثر من كونه نفسياً، وإنه ليس بيولوجياً أكثر من كونه روحياً⁽¹⁾ أو هي أثر بلا مؤثر ليس وراءها شيء ولا تفيد رسالة أنها معطى مباشر أمام الوعي والعلامات عند دريدا هي الوعي بالأثر تشير إلى معنى غائب أو مشئت في النص وإذا كانت اللغة بوصفها منظومة من العلامات فإن دريدا ينظر إلى اللغة ليس كما عند سوسير - علاقة بين الدال والمدلول - بل أن كل مدلول، في رأيه ليس إلا دالاً في علاقة مع دوالي أخرى فالعلامة ليست الدال + المدلول بل العلامة هي الاختلاف + الإرجاء. ويرى سوسير أن العلامة اتحاد في حين يراها دريدا اختلافاً، وليس هناك أسبقية في نظره للمعنى على اللغة أو الفكرة على العلامة، ولا للصوت على مادية الكتابة وليس هناك إلا علاقات تمايز واختلاف داخل اللغة هذه الاختلافات هي عبارة عن (تكرار الاختلاف) التي تمارس التحول وعدم الثبات بواسطتها ينكشف المعنى المبطن بالنص، فالتحول الدلالي من الاختلاف إلى الخلاف أو من المغايرة إلى التأجيل أو الارجاء «ليست عملية تلاعب بالمفردات أو الصوائت وحسب، إنما هي عملية عقلانية قصدية تهدف إلى اعلان انتصار البنى في احتكارها للمعنى»⁽²⁾.

قد يكون النص الصوفي وفق المقاييس الحديثة للنقد نصاً فلسفياً أو فكرياً، وذلك يعود للتجديد الذي يملكه النص الصوفي قياساً بالنصوص الأدبية التي عاصرتة، فالعنصر الإبداعي لا يخلو من النص الصوفي إلا إذا كان النص يحكي عن التصوف، لأننا نميز بين نص يملك مقومات التجربة الصوفية (الإبداعي) وبين النصوص التي كُتبت لتعرف بالتصوف أو لتحكي عنه

(1) جاك دريدا، ونظرية التفكير.

(2) الاسس الفلسفية لنقد ما بعد الحداثة: ص 164.

فحسبت نصوصاً صوفية لتدرج ضمن الأرشيف العرفاني أو الروحي في الإسلام، وهي ليست كذلك، وإذا نظرنا من زاوية تفكيكية من خلال دراسات دريدا للتراث الفكري الفلسفي وأردنا تطبيق تلك المقررات الديرودية على النص الصوفي فإننا سنخرج بنتيجة هي النص واقع في دوامة الحيرة وعدم الوضوح في رؤية الهدف وإن النتائج ليست استباقية فيه بل إن اللعبة اللغوية حاضرة لتخفي أي معنى شمولي واحدي، كما أن التشتت وتتبع الأثر في النص هو المهمة الوحيدة لفهم لعبة الغياب - المحكي عنه - والحضور - اللامُعَرَّف - هذا الوقوع في دوامة الحيرة وعدم الوضوح لا يعني انعدام التماسك المنطقي في النص أو سقوطه باللاعقلانية كما أراد الآخر أن يصادر معطيات التصوف الإسلامي بإصدار القرار الدوغمائي بأنه تجربة تصادر معطيات العقل والمنطق والتفكير السليم، على اعتبار أن المتصوفة أنفسهم أقروا أن تجربتهم خارج حدود الوعي، لكن هذا الإقرار ولد سوء فهم كبير فهو لا يعني أن نصهم المنتج على ضوء تجربتهم نصاً خارج حدود الوعي الإنساني أو أنه لا يملك التناسق المنطقي أو المعطى الفكري والعقلاني، فالحكم على التجربة لا يجزّنا إلى الحكم على النص أو العكس، لأن التجربة والتعبير عنها - اللغة - متطابقة وليست متباينة؛ فاللغة لازالت تملك الاتساع والضرورة للتعبير عن ما هو كائن وممكن.

التصوف/الكلمة والنص

إذا أردنا الدخول في متاهات التسمية والمدلولات الاصطلاحية لكلمة (التصوف) فإن الخروج من هذا المعترك الصعب لن يخرجنا بمعالم تنهض بالمعرفة الإنسانية بأي حال من الأحوال، فهذا المشكل الذي سوّد الكثير من الصفحات كان محاولة دفاعية من الجانب الملتزم بالمفاهيم الصوفية ضد من

لا يؤمن بحركية التصوف في الإسلام أو من لا يجد أي مرتكز شرعي لوجوده وبالتالي لاستمراره كمنظومة روحية في الإسلام. . لكنه في النهاية ورغم كل ذلك فإن التصوف الإسلامي أسس لنفسه تياراً عريضاً ومتكاملاً يستمد أصوله ومبادئه من الإسلام ككل، لكن هذا لا يمنع من تداول المصطلح وفق مفاهيم نقدية معاصرة منعزلة عن التأثير الأيدلوجي أو الدوغمائي للولوج إلى كنه البناء والتركيب والنحت الاصطلاحي الذي أسس لولادة المصطلح ثم الاخذ بالمفاهيم المطروحة من قبل التصوف والذي يعنى بإنشاء نص بمجاورة اللغة المتداولة بحجة اتساع الأفق الصوفي وعجز اللغة عن ادراك التجربة والمعنى (إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة). . النفري .

إذا قلنا إن مؤلفي النص الصوفي لم يعنوا بتجذير المصطلح فقد نكون بعيدين عن الصواب قليلاً وإذا قلنا إنهم لم يعنوا بالدرجة الأساس لتأسيس المصطلح فإننا نصيب في قولنا هذا، وكان التأسيس اللغوي ليس مهماً في مشروعهم الذي هو في حقيقته مشروع لغوي لكنه مشروع منفتح للتغيرات والتطورات التي تفتحها التجربة الصوفية، لذا فإن التأسيس الاصطلاحي لا يضيف الشرعية بنظرهم بل التجربة والمعاني الكامنة وراء اللغة هي التي تستجلب الشرعية لهذا التأسيس والكلام/ الكتابة، والذي هو ليس بحسي ولا هو بعقلي بنظر دريدا، لأنه يحوي عمقاً كبيراً ينفي الثنائية أو المتعارضات ليعود إلى الوحدة الاصلية من خلال الزعزعة وفك البنية للرجوع إلى جوهر (الاختلاف).

الشيء الذي يسترعي الانتباه في هذا الإشكال الذي يتداوله الخاصة بطروحاتهم التأصيلية للتصوف أو منهج الآخر في تفويض ذلك المشروع التأسيسي هو وقوف الجانب الأول على مغزى التجربة وعالميتها أو إنسانيتها وضرورتها في حياة الإنسان، وإن كانت عملية تأصيله لغوياً إلا أنها لاقت الكثير من الردود، وبين الجانب الآخر الذي يقف على مدلولات الكلمة

وتأصيلها لغوياً على اعتبار أن للكلمة تلك (التصوف) مركزية لوغوسية يأتي تقويضها تقويضاً وهدماً لها بالكامل.

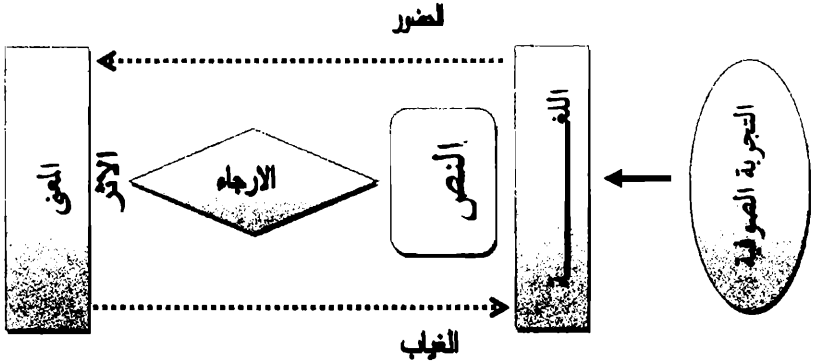
الجانب الصوفي والجانب المعارض يملكان رؤى متعارضة في المعرفة والفهم، فالاول الذي يؤسس إلى لغة ثانية ونص جديد مشرعن وفق مفاهيم النسبي الإنساني والمطلق الغيبي والانفتاح المعنائي، هو في حقيقته تدشين للغة الأصلية كما هي عند دريدا، لكن بنكهة شرقية جديدة وليس وفق المقاييس الفرنسية للغة، لذا فهي الأقرب للمدرسة التفكيكية، والثاني يحاول تفكيك ميتافيزيقيا الكلمة بالاستناد إلى ميتافيزيقيا اللغة، لذا فهو يقع في مركزية اللغة التي يملكها هو باعتبارها اللغة العليا للمفاهيم والمعاني، وهي في حقيقتها مركزية الحضور المشرعن بالغياب ليس وفق مفاهيم التفكيكية للمصطلحين بل باعتبار ما هو حاضر في اللغة يرتكز لمقومات ما هو غائب الذي يستند إلى اللغة بوصفها كائناً مقدساً، هذا الارتكاز الميتافيزيقي، هو إطلاق صفة المطلق على الزمن الماضي الذي ولدت فيه اللغة على اعتبار أن الزمن الفعلي للمفاهيم والمعاني المطلقة محدد مسبقاً وفق مقاييس ذلك الزمن، لذا فإن ولادة أي نص يحكم عليه بمقاييس ذلك الزمن أو تلك المفاهيم رغم الاختلاف البين بين الزمان والمكان المختلفين لولادة النص الجديد ومعيار التقسيم ذاك.

هذا التعقيد بين مفاهيم الاتجاهين أو الخططين لا يمكن أن يلتقيا أبداً بأي حال من الأحوال لذا تأتي العملية النقدية هنا منطلقة من الكلمة ليس على أنها منطوق يملك الغياب ولا على أنها مكتوب يملك الحضور فكلاهما لعبة تولد العلامات في النص «فما هو كائن في العلامة يحرك الذهن باتجاه ما هو غير كائن فيها، ولهذا السبب فإن ما هو موجود في العلامة يحمل أثر ما هو غير موجود فيها، وتستطيع العلامة أسر الذهن لأن بمقدورنا أن تذكرنا بما هو غير

موجود فيها، وتستطيع عبر هذا التذكير تحفيز الذهن ودفعه إلى الحركة. وهكذا نقول إن العلامة أثر، وتحمل في أثرها قوتين هما الاختلاف والإرجاء. وهكذا صار من الضروري أن يتغير مفهوم الكتابة مع ظهور مصطلحي «الاختلاف»، و«الأثر»، إذا ما عاد بالإمكان الإبقاء على تعريفها بأنها «الحرف» و«النقش المحسوس» و«الجسد والمادة»، الخارجية بالنسبة إلى العقل. وعند محاولة دريدا تعريف الكتابة وضع ذلك قائلاً: ... إنها النقش عموماً، سواء كان ذلك حرفياً أو غير حرفي حتى وإن كان ما تم توزيعه في الفراغ المكان غريباً عن نظام الصوت⁽¹⁾، والانطلاق من العلامة اللغوية ككل منطوقاً كان أو مكتوباً - التصوف - ومعرفة حدودها الميتافيزيقيا أو مركزيتها اللغوية أو اللغوسية يطمح إلى خلخلة النظام في النص لمعرفة لعبته وأساسه الاستراتيجية، قد يكون هذا تدميراً لكل مدلول يملك بعداً ميتافيزيقيا كما كان يأمل دريدا، التسمية المختلقة أو المبتكرة لـ (التصوف) أصبحت خارج اهتمام التشريع ومهمة التجذير والتأصيل بل أصبحت دالاً على جملة من المفاهيم المتنوعة والمتكثرة والتجارب الروحية والنصوص الكتابية والقوانين الداخلية (القواعد) وبالرجوع قليلاً إلى الوراء نجد هناك تنوعاً لا يمكن إلا أن نطلق عليه تنوعاً جاء وفق المفاهيم التفكيكية فالاختلاف والأثر والارجاء حاضراً في المصطلحات التي تؤسس لتأصيل التصوف، فالتصوف الذي يدرس هنا هو (الكتابة) بوصفها «هي البنية التي يسكنها الأثر دائماً. وهذا مفهوم أوسع من المفهوم التجريبي للكتابة الذي يشير إلى نسق دلالة تجريبي على جوهر مادي» أي إنها الأثر الذي يجرجر وراءه الاختلافات الكبيرة والمعاني المفتوحة الدلالة أو غير منتهية الدلالة إنه الأثر الغائب الحاضر لعوالم المطلق أو للقيمة الميتافيزيقيا المركزية لا المتمركزة.

(1) جاك دريدا، ونظرية التفكيك.

ويمكن أن نبيّن سير اللغة الصوفية بدءاً من التجربة التي يتمخض منها النص ثم تكوينه المعنائي بين الاختلاف والارجاء وفق النظرة التفكيكية بهذا المخطط التوضيحي: -



فالتجربة الصوفية/روحية، تتحول إلى نص مكتوب عند المتصوف، يكون النص المنتج محملاً بالمعنى الذي هو في حقيقته منفتحاً إلى معان عديدة بوصف الدال يحيل إلى دال آخر، وإن المركزية حاضرة فيه ليس بوصفها تمركزات بل بوصفها لبنات النص الرئيسة، وأن الوصول إلى المعنى لا يتم إلا من خلال تتبع الأثر والعلاقات بين الحضور والغياب المتفاوتة بين اللغة والمعنى بخط متعارض لا يلتقي إلا في فضاء فهم القارئ أو في حدود الكلمة الصورية التي تشكل المركزية في النص، وهو بدوره يحيل إلى المركز/اللغووس الصوفي الذي يكون في حالة تماء واندماج مع النص، فالمعنى في حالة تأجيل أو (بين قوسين) كما في الهوسرلية التي تأثر بها دريدا

رغم اعتراضه على مثاليتها أو قصورها في الوصول إلى المعنى، لكنها الحقيقة التي يخفيها النص الصوفي رغم وضوحه وتعقيده المصطلح.

التصوف/المصطلح

يشكل المصطلح في حقيقته بعداً ايديولوجياً مخفياً عادة، وهو في حقيقته يشكل خطاباً ويصنع نصاً عبر التاريخ، هذا المصطلح يمكن أن يفهم من خلال سياقاته الادائية أو الاتصالية وهذا ما نجده في اللغة كونها منظومة ايديولوجية في الحقيقة ليس من حيث هي لغة مجردة بل من حيث هي لغة ادائية مستخدمة للاتصال والادراك والتواصل وهذا ما ينطلق منه د. نصر حامد أبو زيد الذي يعد اللغة ايديولوجياً، فالبعد الايديولوجي لا يمكن أبداً فنيه من اللغة، وهذا ما يدفعنا للقول بأن النص المكتوب تكوّن من خطاب مسبق (خطاب شفاهي) له القدرة على تشكيل خطاب له مسار تاريخي مؤثر في تكوين نصوص لاحقة، التصوف كمصطلح يمكن أن يكون تشكيل خطابي لمنظومة قبل أن تتبلور بشكلها النهائي أطلق عليها لاحقاً (تصوف - صوفي - متصوفة) والشاهد التاريخي لهذا الأمر هو إرجاع الكلمة إلى لقب حمله شخص يدعى الغوث بن مرة وآخر اسمه أبو هاشم الصوفي - الكوفي - (الذي كان يلبس الصوف ويجلس في مسجد الكوفة)، وهي شخصيات لا نعرف عنها سوى اللقب، والأمر الآخر هو أن المصطلح بدا على يد المنظرين منحى آخر هو إيجاد مدلول خارجي عن بيئة تكونه أكثر عمقاً في التاريخ فارجعوه إلى أصل يوناني (صوفي) الحكمة ومنها اشتقت الفلسفة (فيلوسوفيا) أي محبة الحكمة فيكون المتصوفة حسب هذا التعبير الحكماء.

«حاول نيكلسون أن يجمع ما يربو على مئة تعريف للتصوف، ورجا من ذلك أن تدلّه التعاريف - بعد ترتيبها زمنياً - على تطورات التصوف الإسلامي

فلم يأت عمله بنتيجة قيمة، وقد أحس هو نفسه بعقم الاتجاه الذي اتجهه»⁽¹⁾.
 التسميات الاشتقاقية التي جذرت مصطلح التصوف أو الصوفية:
 «كان اشتقاق لفظ الـ (الصوفي) موضع خلاف بين العلماء قديماً وحاضراً»⁽²⁾.

● البيروني 440هـ إنها مشتقة من كلمة (سوف) اليونانية والتي تعني الحكمة وهذا ما قال به أيضاً المستشرق فون هامر.

● «أن يكون الصوفي منسوباً إلى صوفة وهو اسم رجل كان قد انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام واسمه [الغوث بن مرة] فانتسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله»⁽³⁾.

● أول من سمي بالصوفي أبو هاشم الصوفي المتوفى سنة 150هـ، ثم تالت التسمية في كثير من العباد والزهاد وأهل الإقبال على الله بالتجرد، وعلى النفس بالإصلاح، وقد ولد هذا التعريف حول التصوف باعتباره يمثل الجانب الأخلاقي في القرن الثالث للهجرة «ومع شيوع التعريف الأخلاقي للتصوف، فإنه مع ذلك لا يعبر عن التصوف تعبيراً دقيقاً، والدليل على ذلك أن هؤلاء الذين ذكروا هذه التعاريف الأخلاقية ذكروا هم أنفسهم تعاريف أخرى، وذلك أمر يدل على الأقل دلالة لا لبس فيها أنهم لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه»⁽⁴⁾.

(1) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: ص 131..

(2) المصدر نفسه. ص 117..

(3) المصدر نفسه. ص 119.. وقد ورد عنه عند ابن خلدون ما نصه: «الغوث بن مرة كانت أمه من جرهم وكانت لا تلد فنذرت إن ولدت أن تصدق به على الكعبة عبداً يخدمها فولدت الغوث وخلق أخواله من جرهم بينه وبين قرطاي بذلك فكان له ولولده وكان يقال لهم صوفة».

(4) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: ص 137..

● الصُّفَّة: حيث سموا بذلك نسبة إلى أهل الصفة وكان لقباً أعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد الرسول ﷺ ممن لم تكن لهم بيوت يؤون إليها فأمر الرسول ﷺ ببناء فناء ملحق بالمسجد من أجلهم.

● الصفاء: النقاء والوضوح.

● الصف الأول: المتقدمون في العبادة.

● بنو صوفة: بنو صوفة وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة في الجاهلية.

● الصوف: لبس الصوف شعار المنقطعين إلى الله⁽¹⁾.

● ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقليل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة، المراعون أنفسهم مع الله سبحانه وتعالى، المحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل (200 هـ).

والبحث في هذا الموضوع له شقان كما نصّ على ذلك الاستاذ أبو العلا عفيفي «الاول بحث تاريخي فيلولوجي في أصل كلمتي [تصوف] و[صوفي] وفي أي عصر من العصور ظهرت وانتشرت في الإسلام، والثاني في التعريفات التي وضعها الصوفية أنفسهم.. فالاول دراسة للفظ والثاني دراسة للمفهوم»⁽²⁾ علماً أن كل هذه التعاريف والاحالات تصدّى لها أكثر من مفكر في تاريخ الحضارة الإسلامية وقام بدحضها أو رد دعوة المتصوفة لتأصيل

(1) بتصرف عن أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام: ص 29. دار الشعب بيروت بدون تاريخ.

(2) المصدر نفسه ص 27.

خطهم التاريخي والشرعي لكنهم استطاعوا رغم كل هذا إن يصنعوا لوغوسهم الخاص.

في قراءة سريع إلى هذه التسميات نجد الحضور الاسمي والتاريخي والفعلية والمادي داخل المصطلح، فالانتماء لسوفية (الحكمة) صفة ونعت يدرج المتصوفة ضمن قائمة الحكماء والمتألهين من الفلاسفة، ثم ارجاع التسمية إلى شخص يحدد التاريخ الفعلي للتسمية وانتسابها إلى فعل الشخص (أبو هاشم كان يلبس الصوف) لكن هذا النزاع الكبير لم يحل إلى وقتنا هذا وكل ما في الأمر التزام كل برأيه واعتقاده في المسألة، رغم ذلك فعملية تفكيك المصطلح الرسمي هذا لا يوصل إلى أي دلالات نهائية بل يمكننا اعتبار أن التعاريف كلها هي التي يمكن أن تكون حدوداً للمعنى المراد خلقه في ذهن القارئ وهي في حقيقتها زحزحة أو خلخلة للمصطلح للوصول إلى الاتساع المعنائي الذي يحمله، ومع هذا استطاع هذا المصطلح أن يبقى رغم الاعتراضات التي وجهت له أو حاولات تقويضه بأداة الشريعة إلا أنه ومن خلال كل الاعتراضات استطاع عبر الزمن إن يكون خطاباً في التاريخ الإسلامي وأصبح له نصاً ومدرسة ومعجم تداولي.

المصطلح الصوفي بين المركزية والتمركز

الفناء والبقاء كمركز أساس:

يتميز المصطلح الصوفي بسعة دائرته التكوينية والمعنائية وتكاد تكون اللغة عنده أداة قابلة للتطويع بأي شكل يريد نحتها وخلق المعاني من خلالها بصنع المصطلح الذي هو من أعقد مسائل اللغة كونه لا يلد إلا من رحم الاحتياج التاريخي والسياسي والاجتماعي والفلسفي... الخ لكن في التصوف فإن صناعة المصطلح أخذت مساراً خطائياً (Discourse) يتم من

خلاله صنع النص والمقصود هنا بالخطاب ليس الفعل الشفاهي اليومي أو فعل الكلام بوصفه عملية تواصلية آنية، أو الجمل المتوالية المتتابعة التي تشكل نسقاً في النص، بل بوصفه نسيجاً معقداً من الشبكات المنتجة للنص عبر التاريخ، والذي يملك سلطة على تكوين النص كما عند فوكو، أو هو الأثر الايديولوجي والثقافي والفكري الذي يملك سلطة على تكوين النصوص⁽¹⁾، فإذا كانت الجمل تصنع خطاباً فإننا نقصد هنا بالخطاب مجموع النصوص التي تؤثر في مسار التاريخ وتدفع النص المنتمي لدائرته أن يستمد مشروعيته وتكوينه الداخلي ضمن نظامه الخطابى، فيكون النص عبارة عن خطاب مبطن له الأثر الفاعل في تكون النص، فالخطاب هو مسار ظلي للايديولوجية العقلية في وسط ثقافة من الثقافات أو عند أمة من الأمم عبر مرحلة زمنية يستمد وجوده وسلطته ببقاء الأثر الثقافي الذي ولد في داخله كتأثير الخطاب الهيجلي عبر قرنين من الزمن أو الكانطي أو النيتشوي باعتباره مؤثراً في انتاج النصوص الفلسفية التي تنتمي لنفس الحقل الايديولوجي، كذلك في الثقافة الإسلامية فإن الخطاب الفقهي، المعتزلي، الخارجي، الاشعري، الصوفي... الخ استطاع عبر الزمن أن يستمر في خطابه وإن خفت في عصر أو انتهى إلا أن رجوعه إلى الساحة النصية مجدداً محكوم بالانتماء لخطابه التاريخي.

التصوف الإسلامي كغيره من التيارات استطاع أن يشكل منظومة معرفية وايديولوجية وحقل لغوي متميز ومدرسة عقلية خاصة به عبر فترة من الزمن واستطاع بفترة قصيرة أن ينشئ لنفسه - من خلال رجاله - جملة من

(1) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم الخطاب انظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. لدومينيك مانغونو. ترجمة محمد يحياتن. الدار العربية للعلوم 2008 ص 38. وكتاب: مقدمة في نظريات الخطاب، تأليف ديان مكوينل، ترجمة عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية القاهرة 2001.

المصطلحات التعريفية والوصفية والمنهجية التي تصور روحه وجوهره كتجربة وكنظام معرفي خاص، هذه المصطلحات وإن كانت متفاوتة أحياناً بين صوفي وآخر، إلا أن هناك عاملاً مشتركاً يربط تلك المصطلحات فيما بينهم، لذا فإن المنظومة الصوفية المتمثلة بالكم الهائل من النصوص والمصنفات محملة بالمصطلحات المتعارف عليها بينهم وتشكل بذاتها مركزاً - لغوياً - داخل النص أو مجموعة مراكز في النص حسب سياقها في النص هذا الكم الهائل من النصوص الصوفية شكل للمتصوفة خطاباً أيديولوجياً وفكرياً عبر التاريخ ليصبحوا في زمن من الأزمنة أو في وسط بيئة معينة سلطة فكرية تقوّل النص وفق نظام متمم لدائرته الفكرية ومن ثم سلطة خطابية في إنتاج النص الصوفي في أي عصر وزمان ضمن تلك الانظمة المؤسسة.

ما يهمنا من جملة المصطلحات تلك وصف المرحلة العليا أو النهائية للتجربة، كونها الذروة والنهاية في التجربة الصوفية أو بوصفها آخر المطاف وحقيقته المرجوة وتمحور النصوص الصوفية بل التجربة ككل على مدار رئيس واحد هو بلوغ مرحلة (الفناء والبقاء) وكأن التأسيس الفلسفي حاضراً ضمن مقولاته الارسطية أو الافلاطونية المتمثلة بعلم الكلام هنا أيضاً لكن ليس بوصفها عملية استقرار واستدلال في الوجود على الوجود من خلال الوجود بل من خلال (الآنا) بوصفها عالماً متكاملاً وبين الوجود والعدم الذي هو قاعدة الفلسفة الكلامية الإسلامية أو أول المبادئ وأشرفها في المعرفة لأنها الموصلة لمعرفة واجب الوجود/المبدع/الخالق/المطلق، هذه الآنا الصوفية استطاعت تطويع الوجود لغوياً لخدمتها في المعرفة والاستشراف على عوالم المطلق اللامحدود فالفناء والبقاء أعظم الآليات المستخدمة لتناول وفهم الوجود الانطولوجي والنفسي أو الدخول فيه مرحلياً للوصول إلى اللاوجود الشخصي والوجود المطلق الغيبي.

«الفناء والبقاء: إذا أطلق الفناء إنما ينصرف للفناء في الذات... واما البقاء فهو الرجوع إلى شهود الأثر»⁽¹⁾.

تشكل كلمة الفناء والذي هو من أهم المصطلحات الصوفية علامة مركزية للنص الصوفي فهو من جانب يعتبر علامة اعتناق وخلاص إلا أنه من جانب آخر يُعتبر علامة النقص الذي يطالب بالاستمات (البقاء) اذن فالفناء علامة تحيل إلى علامة أخرى هي فناء آخر وقد يفهم من الفناء ما يفهم من البقاء وهذا ما نراه في تعاريف المتصوفة لهذا المصطلح.

الفناء (من حيث هو تأجيل) هو - لا أثر - العدم - التشتت - الالتحام - التماهي - اللاوجود - لامعنى - لا تكون - الانتهاء... الخ

ومن حيث هو اختلاف (فناء الدار أي الباحة أو في الفناء أي الخارج أو فناء اسم علم أو الانتهاء ليس بالمعنى العام كما في الانتهاء في التأجيل الذي يعني الانتهاء كلياً بل الانتهاء الخاص المعنوي (انتهى الوقت انتهى العمل... الخ).

والبقاء لا يعني مطلقاً عكس الفناء، أي أنه لا يعني الوجود والفناء اللاوجود، بل إن المتصوفة يوردون المصطلحين معاً وكأنهما يشملان معنى واحداً وقد يكون اللاوجود في التصوف هو الوجود المطلق من حيث لا حد ولا رسم لتعريفه وعوالمه، فالفناء في التصوف هو البقاء والبقاء هو الفناء وإن تنوعت التعاريف التي تفصل هذا الاصطلاح - المعنى - عن ذاك، هذا الشطب الذي يمارسه المصطلح على نفسه اسس لنفي الثنائية أو المتعارضات

(1) أحمد بن عجية الحسني: رسالة معراج الشوف إلى علم التصوف، ص 237، ضمن كتاب: اللطائف الايمانية الملوكة والحقائق الاحسانية الجبروتية، باعتناء د. عاصم إبراهيم الكيالي. دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2006.

وهو فحوى النص الصوفي فالعلاقات تكاد تكون ثنائية ثم هي في الحقيقة ليست بثنائية ابداً هي وحدة تكوينية واحدة.

العلامة النصية لكلمة الفناء تحيل إلى هذه الآثار العلاماتية الأخرى بوصفها تأجيلاً واختلافاً أو إرجاء للمعنى.

هو فناء أثر (قيمة - حظ - معنى - وجود) وبقاء أثر (قيمة - حظ - معنى - وجود).

في الادب الصوفي يأتي البقاء بعد استتمام الفناء لكن عند ابن عجيبة جاء كجملة أو علامة واحدة على اعتبار أن الفناء والبقاء (مقام واحد) إذن فالفناء هو أثر للبقاء وإن البقاء هو أثر دال على الفناء والاختلاف والارجاء بين المصطلحين أن الفناء (مكاني) والبقاء (زمني) وليس العكس لأنها إذا كان الفناء مكانياً فهو نفي للجسد المادي، والبقاء المكاني استمرار وثبات للجسد المادي وهو مضاد للقول الفلسفي الذي يتمركز عليه اللوغوس الصوفي باعتباره أثراً للفلسفة السابقة له.

يفهم من الفناء المكاني فناء اللحظة التي يكون فيها الجسد في حضور حياتي وبقاء النفس في الحضور الآخر والبقاء الزمني هو بقاء الله في النفس واستمرار الزمن اللانهائي للوقت الصوفي (تسرمد وقتي) كما يقول المتصوفة.

بالرجوع إلى التعريف اعلاه نجد قوله «الرجوع إلى شهود الأثر» فما هو الأثر الذي غاب ثم حضر - شهود الأثر - هل هو: الجسد، الروح، النفس، المعنى، العقل... أي وجود ظهر بعد اعدام... أي أثر يلمح إليه الناص بوصفه علامة للتحقق من النتيجة المعطاة؟

هكذا يتمحور النص الصوفي وفق هذه الرؤية التكوينية إلى إنشاء معان مركزية في النص، أما انتشار المعنى فإنه يتمخض عن الاتساع الدلالي أو

متوالية الدال الذي هو في حالة - الأثر - دال على أثر آخر، فاللغووس الصوفي اذا صحّ لنا أن نصطلح عليه هو في حقيقته لعبة الدوال المنتشرة أو الواسعة التي لا تحيل إلى معنى واحد نهائي بالرغم من أنه يوهم القارئ بذلك، على اعتبار أن النص الديني - الصوفي من ضمنه - يحمل مركزية واحدة هي (الله) إلا أن النص الصوفي لا يتمحور ضمن هذا الانشاء الواحدي كقيم رئيس بل كأحد الثيمات التي يمكن أن تكون مهمة على النص.

فضاء الفناء في تعاريف المتصوفة

رؤية المطلق من خلال اللغة هو مشروع النص الصوفي، أو هو عملية فهم للمطلق من خلال النسبي، ولأن المركزية الصوفية تقبع في مصطلح واحد رسم على شكل ثنائي (الفناء والبقاء) نجد أن هذين المصطلحين في حقيقتهما لا يشكّلان إلا وحدة تكوينية واحدة، وإن الثنائية لم تكن إلا اصطناعاً لأجل التمييز بين أفقين هما في الحقيقة أفق واحد وهو الأفق الذاتي في الفهم والاستكشاف، وهذا ما دلت عليه تجربتهم، إذن فلعبة الثنائيات كانت لأجل عدم الوقوع في دائرة وحدة الوجود أو وحدة الخالق والمخلوق كما هي عند بعض فلاسفة الغرب وفي بعض الفلسفات الشرقية التي يعتقد أنها وصل تأثيرها إلى متصوفة الإسلام.

«الصوفية كانوا يحبون صياغة ازواج من الاحوال المتشابهة أو المتناقضة، وتموج الكتب بقوائم طويلة من تلك الاحوال التي يصعب فهم معناها الحقيقي على غير المطلعين، فهم يتحدثون عن الحضور والغيبة، التي يمكن تعريفها بالحضور في قرب الله والغيبة عن الذات أو العكس...»⁽¹⁾.

(1) الابعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف: ص 148..

ورد في الارشيف التاريخي للتصوف أن أول من تكلم في مسألة الفناء هو البسطامي، وهذا الأمر يعد انتقالاً هامة في تاريخ التصوف ولونه الأدبي والشكلي والفكري، فقد كان هذا الأمر هو الانطلاقة التي قسمت التصوف الإسلامي إلى قسمين: تصوف زهدي تقليدي، وتصوف فلسفي، فالقول بالفناء فتح أمام المتصوفة أبواب فلسفة التجربة وإعادة النظر إليها من زاوية فكرية عميقة، مما أدى إلى ولادة النص الصوفي الفلسفي..

كان فصل مصطلح الفناء عن البقاء فصلاً غير حقيقي إلا أن التعاريف المنتشرة للمتصوفة تكشف هذا الأمر، ففضاء الفناء في حقيقته هو نفسه فضاء البقاء لكن الغريب أن المتصوفة رغم كل ذلك الجهد كانت رؤيتهم واضحة (فناء عن أنا النسبي/ وبقاء بأنا المطلق) فمشروع وحدة الوجود باللمسات الإسلامية إذا صحَّ التعبير حاضرة عند كل متصوفة الإسلام الذين يقرون بوجود مصطلح الفناء والبقاء، ولا نعرف أي متصوف لا يقر بمركزية وأهمية هذين المصطلحين!.

نفي الثنائية لعبة صوفية خطيرة لكنها رسمت ببراعة كبيرة وفن لغوي ساعد المتصوفة من الوقوع في دائرة (الخطر)، فالتجربة الصوفية في سيرها الأول تعتمد على ترسيخ هذه الثنائية كونها الثنائية الوحيدة التي على المتصوف الاعتراف بها، ثم نجد في أدبياتهم الكثيرة ما يوضح عنصر هذين القطبين (الله والإنسان) فنجد أن الله المطلق لا يحد بتعريف شامل إلا أنه مطلق محيط بكل شيء ولا يُحاط به وهو حضور العنصر الديني الشريعي، ثم تبدأ العلاقة بالوضوح بالتجربة الروحية فالوصول إلى الله عند المتصوفة هو نفي كل أشكال اللوهية الناقصة في الوجود، لذا يبدأ الصوفي بكسر أصنام الباطنية والظاهرية (الغرور النفس المال المرأة الجاه الشهرة... الخ) ثم يجد في النهاية أن تحطيم (أناه) هو الشيء الوحيد الذي منه يتم الوصول إلى الله هذا

التحطيم الاخير هو الوقوف على عتبات مقام البقاء من حيث هو (أنت بالله) لكن من يستطيع منهم أن يعرف أنه الذي فقدتها ليؤكد بقائها في الله؟! هنا تبدأ أعقد النصوص الصوفية فمن جهة تراها وحدة خالق ومخلوق بهوية متميزة وهو أمر مردود ومن جهة تراها سديم من الاصطلاحات الغربية والفنون اللغوية من أجل التخلص من تهم الوحدة والحلول.

وهذا سرد بالتعاريف المتنوعة التي تركز على مادة الفناء البقاء يكشف اللعبة اللغوية والثنائية الحاضرة بشكل مصطنع من أجل تقرير نتيجة واحدة أن الفناء هو البقاء والعكس أيضاً وإن كان اصطلاح الفناء أكثر وروداً هنا إلا أننا من خلال قراءته نصل إلى معنى البقاء نفسه: -

«الفناء في هذا الباب اضمحلال ما دون الحق، علماً، ثم جحداً، ثم حقاً، وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى فناء المعرفة في المعروف، وهو الفناء علماً، وفناء العيان في المعانين، وهو الفناء جحداً، وفناء الطلب في الوجود، وهو الفناء حقاً.

والدرجة الثانية فناء شهود الطلب لإسقاطه، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها، وفناء شهود العيان لإسقاطه.

والدرجة الثالثة الفناء عن شهود الفناء - وهو الفناء حقاً - .

... اقتحام في بحر الفناء...

ويضربه موج الفناء...

والمحبة أول أودية الفناء...»⁽¹⁾.

(1) عبد الله الانصاري الهروي: منازل السائرين. مكتبة الشرق الجديد العراق بغداد 1990 ص 128.

«البقاء اسم لما بقي قائماً بعد فناء الشواهد وسقوطها وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى بقاء المعلوم بعد سقوط العلم، عيناً لا علماً، وبقاء المشهود بعد سقوط الشهود، وجوداً لا نعتاً، وبقاء ما لم يزل حقاً بإسقاط ما لم يكن محواً»⁽¹⁾.

«علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوجدانية، وصحة العبودية وما كان غير هذا، فهو المغاليط والزندقة»⁽²⁾ فإذا كان إخلاص الوجدانية فناء ما دونه وبقائه هو فقط فإن كلمة الإخلاص تابعة للفاني وهي في حكم العدم. «ومن ارتفع عن الفناء والبقاء فحينئذ لا فناء ولا بقاء»⁽³⁾.

«اعلم أن الفناء والبقاء لهما معنى عامي وآخر صوفي، وأن أهل الظاهر أشد حيرة في هاتين الكلمتين من كل اصطلاحات الصوفية، فالبقاء اشتقاقاً وعلماً على ثلاثة معان:

أ - بقاء يبتدئ من الفناء، وينتهي في الفناء، وذلك هو بقاء هذه الدار التي لها أول وآخر، وهي قائمة في وقتنا هذا.

ب - البقاء الذي صار له وجود، وليس له فناء، وهو بقاء الجنة والنار والدار الآخرة وأهلها.

ج - بقاء كان كما كان، وهو على ما هو عليه كان، وذلك بقاءه سبحانه وتعالى، وبقاء صفاته القديمة، والمراد من بقاءه دوام وجوده تعالى الله عما

(1) عبد الله الانصاري الهروي: منازل السائرين. مكتبة الشرق الجديد العراق بغداد 1990 ص 128.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية. دار السلام مصر ط 2003.

(3) حلية الأولياء للأصفهاني.

يقول الظالمون، لا يشاركه أحد في أوصافه، لذلك فمعرفة الفناء مخصصة بمعرفتك بفناء هذه الدنيا، ومعرفة البقاء بمعرفة دوام الدار الآخرة، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الأعلى: 17] وأبقى هنا مبالغة ذلك، أن بقاء عمر الدنيا ليس في فنائها، أما بقاء الحال وفناؤه يعني مثلاً، أنه إذا فني الجهل، لزم بقاء المعرفة، وإذا فني المعاصي لزم بقاء الطاعة، وإذا توصل الإنسان إلى معرفة تقواه، فنيته غفلته⁽¹⁾.

«الفناء فناء المعاصي، ويكون فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى عن ذلك»⁽²⁾.

«افن عن الخلق بإذن الله تعالى، وعن هواك بأمر الله تعالى، وعن إرادتك بفعل الله تعالى، وحينئذ تصلح أن تكون وعاء لعلم الله تعالى»⁽³⁾. وعلمه مطلق وغير محدود فأنت تكون وعاء للمطلق!

«يذكر عبدالرزاق الكاشاني، أن الفناء هو الزوال والاضمحلال كما أن البقاء ضده، والطائفة يجعلون الفناء على مراتب»⁽⁴⁾:

1 - الفناء عن الشهوة: يعني بها سقوط الأوصاف المذمومة، ما دامت النفس متصفة بها، فهي النفس الأمارة أي بالسوء، فإذا أخذ العبد في مجاهدة نفسه بنفى سفساف أخلاقها، ومواظبته على تزكية أعمالها فإنه ما دامت هذه

(1) كشف المحجوب للهجويري. سلسلة جيب ترجمة د. اسعاد قنديل.

(2) الاحياء للغزالي.

(3) عبدالقادر الجيلاني: سر الاسرار فيما يحتاج إليه الابرار، ويليهِ رسائل أخرى منها فتوح الغيب. تحقيق أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2007 ص 67.

(4) قام الاستاذ الدكتور محمود عبد الرازق الأستاذ المساعد بكلية الشريعة وأصول الدين جامعة الملك خالد قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجهود كبير في جمع ما اصطلح عليه في التصوف الإسلامي حول مادة (الفناء) في كتابه القيم (المعجم الصوفي)/ لم نجد نسخة مطبوعة منه فقد تمّ تنزيله على شكل ملف نصي على شبكة الانترنت لذا وجب التنويه.

الحالة فنفسه لوامه ، لأنه لو لم يكن في قلبه بقية لما أحتاج إلى المجاهدة ، وهذا هو الذي يقال له الفاني عن شهوته ، وذلك لأنه ترك مذموم الأفعال بجوارحه امتثالاً لأمر الشريعة ، إلا أن قلبه بعد ينازعه إليها ، لكونه لم يستقم بعد على الطريقة لتصفو أخلاقه الباطنة .

- 2 - فناء الراغب : وهو الذي يفنى عن شهوته بجوارحه ويزيد مع ذلك فيها بقلبه ، لتحقيقه بالاستقامة على أحكام الطريقة وهذا ذو النفس المطمئنة .
- 3 - الفاني برغبته : وهو الذي ترك لذة شهوته بجوارحه ، ثم رغب عنها بقلبه أيضاً .

4 - فناء المتحقق بالحق : وهو المشتغل بالحق عن الخلق ، ومثل هذا لا يُعد رغباً عن شيء إلى شيء ، لأن الحق لا يسع معه سواه ، فلهذا سمي هذا الشخص بالفاني بالحق عما سواه .

5 - فناء أهل الوجد : هو فناء من فني بالحق ، لكنه سمي فناؤه بفناء الوجد لكون الوجد هو سبب فنائه ، وذلك هو الذي تكون نفسه موجودة والخلق موجودين ، إلا أنه لا علم له بهم ، ولا نفسه ولا إحساس ولا خبر ، ويكون ذلك لاستهلاكه في حضرات القرب ، فهو لا يسعه إدراكه لنفسه ، فضلاً عن غيره من العالمين ، ومثاله من دخل على ذي سلطان عظيم ، فأذهله عن نفسه ، وعن أهل مجلسه ، بل وربما أذهله استعظام ذلك العظيم عن رؤيته له ، بحيث إذا خرج من عنده ، لم يمكنه استنبات شيء مما كان في ذلك المجلس ، حتى لو سئل عن هيئة المجلس وملابس أهله وترتيبهم فيه ، لم يدر ما يقول ، وكثيراً ما يقع مثل هذا قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتُهُ وَقَطَّعْتَ أَيْدِيَهُ ﴾ [يوسف : 31] ، فإذا كن لم يجدن عند مشاهدة جمال يوسف ، ألم قطع الأيدي ، وهو جمال صورة مقيدة بتعين جزئي من تعينات مطلق الجمال ، فما شأنك بمن شاهد كمال صورة الجمال المطلق عن الإطلاق والتقليد ، فبالأولى أن لا

يجد مع شهوده غيره، فإن من استولى عليه سلطان الحقيقة، لم يتسع معها أن يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طلاً، وهذا هو الذي فني عن الخلق، ببقائه بالحق فيرى كل ما سوى الله بالله لا بغيره.

6 - فناء صاحب الوجود: هو أيضاً فناء من فني بالحق وهو ما عرفته إلا أنه خصّ ههنا بهذا الاسم، لكونه ممن يجد نفسه وغيره من الخلق، لكنه لا يرى لهم وجوداً، إنما يرى الوجود الحق لله وحده، وأول مراتب هذا الفناء.

7 - فناء رؤية العبد لفعله: لقيامه بالله على ذلك، ثم يرتقي منه إلى فناء رؤيته لذاته لقيام الله عليها، فنهاية انتهاء السائر في منزلة الفناء هو الوصول إلى إزالة قيد التقييد بحكم شيء من التجليات الظاهرية والباطنية.

8 - فناء الفناء: هو الفناء عن شهود هذا الفناء، وقد يراد بفناء الفناء البقاء الثاني، لأنه هو المقام الذي بعد الفناء، فهذا المعنى هو فناء الفناء لا محالة.

9 - فناء الوجود في الوجود: ويقال فناء الشهود في الشهود، ويقال اتصال الوجود ومعناه، فناء اسم الموجود في الوجود الحق، فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، وهذا إنما يكون بعد الفناء عن الفناء، كما قالوا:

١٠ - فنيت عن الفناء وعن فنائي فناء في وجودك عن وجودي

11 - أو قال: فناء في شهودك عن شهودي».

«الفناء والبقاء: - أشار القوم بالفناء: إلى سقوط الأوصاف المذمومة.

وأشاروا بالبقاء: إلى قيام الأوصاف المحمودة به.

وإذا كان العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين، فمن المعلوم: أنه إذا لم يكن أحد القسمين كان القسم الآخر لا محالة، فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عنه الصفات المحمودة.

وأعلم أن الذي يتصف به العبد: أفعال، وأخلاق، وأحوال.
فالأفعال: تصرفاته باختياره.

والأخلاق: جبلة فيه، ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة.

والأحوال: ترد على العبد على وجه الابتداء، لكن صفاؤها بعد زكاة الأعمال.

فهي كالأخلاق من هذا الوجه، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفي بجهده سفاسفها، من الله عليه بتحسين أخلاقه، فكذلك إذا واطب على تركية أعماله، يبذل وسعه من الله عليه بتصفية أحواله بل فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال: أنه فني عن شهواته.

فإذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته.

ومن زهد في دنياه بقلبه، يقال: فني عن رغبته: فإذا فني عن رغبته فيها بقي بصدق إنابته.

ومن عالج أخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد، والبخل، والشح والغضب، والكبر، وأمثال هذا من رعونات النفس، يقال: فني عن سوء الخلق.

فإذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق.

ومن شاهد جريان القدرة في تصاريف الأكام، يقال: فني عن حسابان الحدثان من الخلق. فإذا فني عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق.

ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً؛ ولا رسماً، ولا طلاً؛ يقال: إنه فني عن الخلق وبقي بالحق.

ففناء العبد عن أفعاله الذميمة، وأحواله الخسيسة: بعدم هذه الأفعال.

وفناؤه عن نفسه، وعن الخلق: بزوال إحساسه بنفسه وبهم.

فإذا فني عن الأفعال، والأخلاق، والأحوال، فلا يجوز أن يكون ما فني عنه من ذلك موجوداً.

وإذا قيل: فني عن نفسه؛ وعن الخلق، فنفسه موجودة، والخلق موجودون. ولكنه لا علم له بهم ولا به، ولا إحساس، ولا خبر، فتكون نفسه موجودة، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير محس بنفسه وبالخلق.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: 31].

لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام، على الوهلة ألم قطع الأيدي، وهن أضعف الناس، ﴿وَقُلْنَ مَا هَذَا بَشَرًا﴾ - ولقد كان بشراً - .
وقلن: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ - ولم يكن ملكاً - .

فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه؟! فلو تغافل عن إحساس بنفسه وأبناء جنسه، فأى أعجوبة فيه؟! فمن فني عن جهله بقي بعلمه.. ومن فني عن شهوته بقي بإنابته..

ومن فني عن رغبته بقي بزهادته.. ومن فني عن منيته بقي بإرادته تعالى. وكذلك القول في جميع صفاته: فإذا فني العبد عن صفته بما جرى ذكره، يرتقي عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه⁽¹⁾.

هذا الفضاء الدلالي للمصطلح يشير إلى الاتساع وإلى متوالية الدوال التي تحيل من دال إلى آخر بشكل ملفت للنظر ورغم أن المتصوفة يجمعون على رأي واحد للفناء والبقاء كونه فناء للذات وبقاء للذات! إلا أنهم يتوسعون

(1) الرسالة القشيرية باب الفناء والبقاء.

في فضاء المصطلح فتجد أن هذا الاختلاف المبطن يشير إلى اتساع دلالي يسمح بانفتاح هرمينوطيقي، وإن كانت الهرمينوطيقيا في نظر دريدا نفسه شكل من أشكال التفكيك كما يبين في محاضراته التي ألقاها في القاهرة حين اعتبر فكره (هرمينوطيقيا جذرية)⁽¹⁾ أو كما بينت منى طلبة أن التفكيك هو «توالد معان متضادة وكل معنى ليس كاملاً في حد ذاته بمعنى أنه يتم إرجاء جزء من المعنى باستمرار. وهذا المرجأ ليس هامشياً، وعند العثور على الجزء المكمل أو المرجأ يظهر أن هناك معنى مرجأ آخر وهكذا في عملية لا نهائية»⁽²⁾ وهذا بالضبط ما نجده في الاتساع الدلالي لمصطلح الفناء والبقاء الذي يحيل إلى المعنى المرجأ.

(1) هذا الرأي ابتداءً من سؤال وجه له من قبل الاستاذة منى طلبة التي قامت فيما بعد بترجمة كتابه (علم الكتابة) بالاشتراك مع الاستاذ أنور مغيث والذي استغرق أربع سنوات.

منى طلبة: ألاحظ أن ثمة تقارباً بين التفكيك والهرمنوطيقا، فهما لا يقدمان نظرية نقدية وإنما أصول في تفسير اللاهوت والتفكيك يعثر على التناقض والاختلاف ولكنه لا يعدم غاية تدور حول الإنسان وحياة الإنسان وكذلك تبحث الهرمنوطيقا عن القيم الإنسانية في النص وإن كنت ألاحظ أن المعنى في حين يجتهد التفكيك في إبراز تشتت المعنى هل هذا في رأيك الاختلاف بينهما؟

دريدا هناك على الأقل طريقتان للنظر إلى الهرمنوطيقا الأولى: أنها هرمنوطيقا تقليدية تمتد من شلاير ماخر وحتى جادامار ويتمثل جهدها في تفسير النص وملاحقة تعدد المعاني لردّها إلى معنى مركزي في النص وهناك طريقة أخرى وهي ما اسميه بالهرمنوطيقا النشطة التي تدخل شيئاً جديداً إلى النص على نحو ما نجد عند نيتشه. ومثل هذا التفسير ليس مجرد قراءة تفك شفرة النص وإنما هي تفكير في النص وابتداع لمعناه وهي بذلك تصبح أشبه بإنتاج القصيدة. من خلال هذا التمييز يبدو التفكيك بعيداً عن الهرمنوطيقا في المعنى الأول وإنما التفكيك في رأيي أقرب إلى المعنى الثاني وهو بذلك هرمنوطيقا جذرية فهو ينتج نصاً ثانياً، ويفكر المعنى من صميم الاختلاف. لمزيد من النظر راجع: منى طلبة جاك دريدا: ثقافة «التفكيك» تختلف من بلد إلى آخر، المنشور في مجلة أوراق فلسفية، العدد 11.

(2) مجلة أوراق فلسفية: حوار حول الجراماتولوجي مع منى طلبة وأنور مغيث/ العدد 11.

إن الكم المتراكم للارث الصوفي حاول عبر هذا الجهد أن يكون له زاوية من الرقعة الفكرية في العالم واتجه منذ البداية لصناعة لوغوسه الخاص ذلك اللوغوس الذي ينتمي لعناصر العقل والروح مجتمعة وفق مفهوم مميز يربط النسبي بالمطلق وفق مبادئ صحيحة، وهو رغم ذلك ليس بديلاً عن اللوغوس الفلسفي بل هو محاولة للارتقاء من هذا اللوغوس الحاجز الذي يقف أمام المشروع العقلي نفسه! ربما هو في حقيقته (النوس) الذي طرحه أساطين الفلسفة اليونانية المتمثل بالجهد الروحي الذي يلبسه العقل نفسه باعتباره ممثلاً للمطلق اللانهائي . . .

أخيراً من الكينونة إلى الكونية

التصوف الإسلامي، أو العرفانية الإسلامية كما يسميها البعض⁽¹⁾، هو خلاصة التجربة الروحية للإنسان في الوجود، هو محاولة انطولوجيا لفهم الذات، أو للاتصال بالذات؛ وصولاً إلى الاشرافية التي تستشرف الحقائق الكلية من خلال الاستبطان، أو الانسلاخ عن ظاهراتية الوجود، إلى باطنيته المحملة بالاسرار والمعرفة، يمكننا أن نوجز الحركة العرفانية في التصوف الإسلامي بأنها تعنى بالنظر في ملكوت الله والوصول إلى دائرة المطلق والكمال (الله) عن طريق النفس المطمئنة ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21] الخارجية من غياهب الحجب النفسية والشیطانية الكثيرة التي نحملها فوق كاهلنا المتعب بالآنا، إنه - التصوف - محاولة للانسلاخ عن تلك الهوية المريضة، أو الخروج من دائرة شيطنة الإنس، إلى آدمية الإنسان الأولية، وهي العبودية أو مقام ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172].

التصوف يقظة من تلك الغفلة (غفلتنا عن العهد) الذي أقرنا بوجوده وبنوده منذ القدم، إلا أننا أهملنا دورنا الإنساني مع الله أو لم نكمل الدور الذي علينا إتمامه للوصول إلى التوافق مع الله.

(1) في أدبيات المذهب الشيعي الجعفري، يطلق على التصوف، العرفان، وهو مشتق من كلمة المعرفة كما وأنه يعني عندهم التشيع بالمعرفة الالهية. لمزيد من التفاصيل راجع: موقع الطريقة الاويسية (شاه مقصود الاويسی).

كيف يحدث التوافق ما بين المطلق اللانهائي مع النسبي النهائي المحدود؟، إنها فلسفة التصوف في الوصول إلى الله، المتصوفة تقول علينا الرجوع إلى مطلقة الأمر النفخي، إلى عالم التكوّن الأول، كيف؟ هو أن نصلح كينونتنا ثم كونيتنا، أن نتوافق مع الكون بنسق هارموني، فالقيمة الحقيقية للإنسان لم تأت فقط من خلقه الطيني، بل الحقيقة أنه يملك قيمة لا تقارن، بسبب النفخة الإلهية في الطينة العنصرية تلك فالمتصوف يقيم علاقة بين طرفي: -

الخالق ← المخلوق

«الكمال والغنى» «النقص والافتقار»

وفق معادلة العروج والوصول، أو السعي للانسلاخ من ماديته المبتذلة الملوثة بالحجب الشيطانية إلى ماديته المكرم بها من الله ﷻ والتي هي في حقيقتها تتويج الهي لإكمال دوره في الحياة الدنيا والمتمثل بالافتداء بالمنهج (النبي) في الحياة والملخص ب: لا إفراط ولا تفريط في المأكل والمشرب والحاجات الدنيوية الأخرى وهذه القاعدة لا تنطبق على الحياة المادية بل لها الأثر والأهمية عينها في الحياة الروحية؟! وعدم الالتزام بها يؤدي إلى ظهور نتائج سلبية خطيرة خاصة على المستوى الروحي، قد يكون هذا الطرح فلسفياً يحمل في طياته الحكمة الصوفية العميقة، لكن حقيقة التصوف هي أن تتوافق مع الله أن نتحد به (بلا حلول وممازجة كما يفهمه الآخر المليء بالحمق الروحي) أن الاتحاد مع الله لا يعني ممازجة عناصر أو ذوات... لسنا آلهة بل يمكن أن نكون ربانيين يقول محيي الدين بن عربي (إنك تحت قهر اسم من الأسماء سواء عرفت ذلك أم لم تعرف أو وقفت في مشاهدته أو لم تقف فإن ذلك الاسم هو الذي يحركك ويسكنك أو يكونك أو يمكنك يقول لك: - أنا إلهك) (لطائف الأسرار).

طروحات التصوف الخالص الوصول إلى أعلى المقامات وهي العبودية، وقتها نأخذ نصيباً من الكمال المسموح به لأننا سنكون في حضرة الله العظيم لأننا نقابل الله بكماله وليس بنقصنا... لا تتوهم أن التصوف بحث عن إله ضائع!!؟ فهذا عين الجهل لأن التصوف هو الوصول إلى الإله الذي تمت معرفته بعد إعلان جهلنا به هكذا عبر النفري: - العلم حجاب والجهل حجاب والحرف حجاب وأنت (الإنسان) حجاب (المواقف والمخاطبات) قال الحلاج (من رامه بالعقل مسترشداً أسرحه في حيرة يلهو) (ديوان الحلاج) وسبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته كما قال سيدي أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

الصوفي يسعى أن يكون متوافقاً مع الله هذا (التناسب الروحي) وهو اتحاد معه لكن بلا ممازجة أو حلول لأن المصطلح الصوفي نقي من تخريف الذين يتهموننا بالكفر لأننا وصلنا إلى نتيجة؛ هي أن أعظم ما فينا أننا بلا كمال وبحاجة إلى العظمة الإلهية التي توجت الخلائق كلها برداء العبودية لله الواحد، إنه ليس في حالة صراع مع الله ليمارجه، الحلول يعني نزول الله بينما الصوفي يصعد إليه بحكم العبودية وهذا ما يطلق عليه (المعراج الصوفي)، أن التناسب الروحي هو (إنشاء توافقات مع من نريد؟!) من خلال آليات استخلصها أساطين الصوفية من الكتاب والسنة ومن التجربة العملية، قد يكون في الأمر الكثير من السهولة واليسر، لكنه صعب جداً في البداية لأنه لا يتم إلا باستعدادنا للتخلي عن (أنا) وهي أول ما يسعى له الصوفي يقول سيدي أحمد الرفاعي (والله لن تصل الحق وفيك بقية حروف [أنا]). هذه الأنا التي يحاربها المتصوفة هي الأنا التي يحمل لواثها زمرة تحارب التصوف باسم الدفاع عن العقيدة؟! معللين أن منهج المتصوفة في رفع الأنا يوصلهم إلى

الحلول والاتحاد والشطح والغلو وهو استنتاج غير صحيح لأن المتصوفة لا تقول بالاتحاد بل بالوصول وهذا الوصول ليس وصولاً للذات المقدسة بل إلى حضرة الأسماء الذاتية والصفات العليا .

إن رفع الأنا هو فلسفة التصوف الإسلامي أو مدار التجربة الحقة (وهنا يكمن سوء الفهم الذي ألصق بالتصوف على أنه مجرد نظرية شركية) ولا يتم الفعل على حقيقته بلا إخلاص وبالرجوع إلى المعلم الأول . . علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة (الجنيد)، علينا أولاً أن نملك إرادة كافية تؤهلنا أن نلغيها فيما بعد وهذه الإرادة هي (تجريد القصد إلى الله وجزم النية والجد في طلبه) (محاسن المجالس لابن العريف)، لكن كيف يمكن أن نحقق هذا الهدف بدون إنشاء التوافقات ما بين عالم الأرض وعالم السماء وليس تجريد القصد محور نظري في التصوف بل منظومة قد تأخذ من الصوفي زمناً للوصول للتجريد، وهو في حقيقة الأمر كان إخلاص في النية وجد للوصول فكان منذ انطلاقة قد أسس لتجريد القصد وإخلاص النية والطلب الحقيقي، إلا أن آفات الطريق كثيرة .

المناسبات الروحية هي التطبيق الجاد لأصول التصوف وهي - حب الله ورسوله، الأسوة الحسنة، التوبة، الورع، الزهد، التوكل، المحبة، الرضا . . . أما العمل المتكرر في حياة المتصوف فهو الذكر المتواصل والنوافل والصدقات والصيام . . . الخ وكل هذا ينعكس بنتائجه وبشكل سريع على الجسد والنفس والروح، فالذكر مثلاً عند الصوفي: استحضار الله في القلب مع التدبر (معجم ألفاظ القرآن/ 1) ولهذا الاستحضار أثر كبير، قال سيدي محيي الدين لملازمة الأذكار نتيجة لا تكون لذاكر آخر وإذا عرض الإنسان على نفسه الأذكار الإلهية فلا يقبل منها إلا ما يعطيه استعداداه فأول

فتح له في الذكر قبوله له ثم لازال يواظب عليه مع الأنفاس فلا يخرج منه نفس في يقظة ولا نوم إلا به لاستهتاره به⁽¹⁾ (الفتوحات/ 4).

إن التصوف صوت كوني نافذ في الوجود نسق ممنهج للوصول إلى المطلق، فلماذا لا نصغي إلى صوت التصوف المخنوق بعوالم برزخية والذي يكاد أن يكون منارات لأرواح هائمة... إنني صوفي أدعوك إلى منزلي الصغير لن أقدم لك سوى الخبز والماء وسهر طويل مع (الله) اجلس اذكر ذاكر وتذكر سأعطيك سرّاً كبيراً جداً (ساعة في الليل تكفي للوصول إلى السماء وساعة أخرى تكفي للوصول إلى (الله) سيتحول وقتها الخبز والماء إلى مائدة سماوية).

(1) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يسير في طريق مكة فمر على جبل يقال له: جُمْدَان فقال: «سيروا هذا جُمْدَان سبق المُفْرَدُونَ. قيل: وما المُفْرَدُونَ يا رسول الله؟ قال: المُسْتَهْتَرُونَ بذكر الله، يضع الذكر عنهم أثقَالَهُمْ فيأتون الله يوم القيامة خُفَاءً» [أخرجه مسلم في كتاب الذكر والترمذي في كتاب الدعوات] المُسْتَهْتَرُونَ بالاذكار: تعني المكثرون الملحون بالاذكار ويقصد الشيخ الأكبر هنا تجلي الأسماء والصفات والأفعال على الذاكر لإكثاره من الذكر وهي دليل المحبة لأن المحب للحبيب ذاكر والعكس أيضاً: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: 152].

التصوف نصًا ، كما التصوف تجربة ، هو تشكيل لبعد وجودي آخر من خلال اللغة ، أو هو عملية نفث الروح في اللغة بوصفها جسدًا ، لكن هذا النص يبقى في حالة انفلات من معايير التأويل النهائية ، ويبقى مفتوحًا للتأويل ؛ بوصفه عملية استمرار لصيرورة الفهم والمعرفة والاستكشاف .

التشكيل النصي للتصوف يعطي للغة بعدًا آخر ، ليس بوصفها عاجزة عن اللحاق بالمعنى الهارب من أسوارها ، بل بوصف المعنى خارج حدود التجربة الحسية ؛ ويحتاج إلى أقصى حدود اللغة الأدائية ، كما وانها ليست محض تجريد رياضي يحوي الأسرار الكمية والكيفية بواسطة الرمز ، بل هو عملية تكثيف المعنى باللغة المعجمية المتداولة ، أو إعطاء اللغة قوة للتعبير عما هو مسكوت عنه بالكلام الصريح . إن اللحظة الوهمية التي يدرك الصوفي فيها الوجود في العدم ، والعدم في الوجود ، ثم يدرك انه علا بجدلية تتجاوز مفهوم الوجود والعدم ، والزمان والمكان ، كونهما معيارين لفهم ومعرفة الوجود نفسه بواسطة الحضور أو الغياب ، أو الفناء والبقاء فيكون هو - الصوفي - في حالة عيشوشة للمطلق أو يكتسب معرفيًا بعدًا (مطلقًا) لكنه بعد وقت يضمحل لأنه ينحصر بانتهاء الوقفة ليستفيق راجعًا إلى عالمه المادي ، وقتها يكون في قيمة (الصفير) ، بل بوصفه كمية لا يمكن التعبير عنها بالعدد ، هذه المعايير الضدية اساس الجدلية الصوفية في العالم والحياة ، وهي اللحظة التكوينية للنص / الكتابة ، التي لا تتمخض وفق المبدأ التلقائي أبدًا ، بل تتكون وفق قصدية يدرك الصوفي ماهيتها في نفسه ، إلا أنه يعطيها بعدًا غيبياً أو ميتافيزيقياً يسميه (الأمر الإلهي) ، لأنه في قرارة نفسه يعتبر نفسه سائرًا وفق الإرادة الإلهية ، وإن إرادته اضمحلت بإرادة الحق وهو متوافق مع الإرادة العليا «يا أبا يزيد ماذا تريد؟ قال أريد أن لا أريد!!» .

ISBN 978-614-404-030-X



9 786144 040300